Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung

von

Georg August Meier.

Zweiter Band.

Hamburg und Gotha,
bei Friedrich und Andreas Perthes.
1844.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Vorrede.

Der zweite Band meiner Lehre von der Trinität, den ich hier dem Publikum übergebe, stellt die Entwicklung des Dogma von dem Ende des Mittelalters bis auf die neueste Zeit dar.

Ich habe hier mehr als im ersten Bande auf die philosophischen Bestrebungen eingehn müssen, weil sie in vielfache Beziehungen zur Theologie und besonders auch zu dem hier behandelten Dogma getreten sind. Obgleich ich selbst durch die Philosophie den Weg zur Theologie gefunden habe, mußte sich doch mein Verhältniß gegen das Ungenügende der vorübergehenden Zeitphilosophie meistens als Gegensatz darstellen. Als Theolog hatte ich gegen die Philosophie überhaupt die Selbständigkeit, gegen die Irrthümer der einzelnen Systeme die Wahrheit meiner Wissenschaft zu behaupten. Die meisten neueren Systeme habe ich als pantheistisch bezeichnen müssen, weil sie von der Einheit, die sie zum Ausgangspunkte nehmen, theils nicht vermögen, die Vielheit zu begreifen, theils in dieser Gott, den sie mit der Einheit identifiziren, verlieren müssen.

Zu dem S. 181—188 über Schellings Philosophie der Offenbarung Gesagten ist noch einiges hinzuzufügen. Indem das dort aufgestellte System sich als ein Pantheismus des Willens charakterisirt, schließt es die Reihe der möglichen pantheistischen Systeme. Bei den Eleaten tritt ganz abstrakt der Begriff der Einheit dem der Vielheit, ihn ausschließend, gegenüber; bei Spinoza, wo schon der Gegensatz von Substanz und Accidens und das metaphysische Problem des Dinges mit verschiednen Merkmalen hervorgetreten war, wird die Einheit als Substanz charakterisirt, an der das Mannigfaltige nur als modus erscheint. Als nun durch Kant der Gegensatz von Subjekt und Objekt ganz besonders hervortrat, versuchte Schelling, nachdem er in seinem Identitätssysteme beides unmittelbar zusammengefaßt, es durch den Prozeß des Lebens zu vermitteln, so daß das denkende Subjekt als Blüthe des Naturlebens erscheint (Fischer's realistischer Pantheismus); während Hegel umgekehrt die Einheit als Geist faßt und die Natur als den Geist in seinem Anderssein bezeichnet (Fischer's idealistischer Pantheismus). Die einzige noch mögliche Form innerhalb dieses Fortschritts ist die Auffassung der Einheit als Wille. Dies geschieht in Schellings Philosophie der Offenbarung und sie hat als Abschluß und Selbstnegirung des Pantheismus ihre Bedeutung. Ist der Wille die Einheit, so kann ihm gegenüber das Mannigfaltige nur als der Gegenstand desselben erscheinen, die möglichen Formen, in denen er sich realisirt. In seinem unvordenklichen blind nothwendigen Sein zeigt sich die unendliche Mannigfaltigkeit des möglichen zufälligen Seins, das er als den Stoff, an dem er sich verwirklicht, aufnimmt, dadurch aber ex actu, d. h. aus seinem alleinigen abstrakten Sein herausgesetzt wird, da die Unendlichkeit des zufälligen Seins die des noth-

wendigen negirt: diese muß sich nun als nothwendig ihr gegenüber erst bewähren, indem sie sie überwindet. Es geschieht dadurch, daß sie die rohe formlose Unendlichkeit in bestimmte Formen faßt, und sich dadurch jener Hyle gegenüber als ihrer mächtiges Formprinzip bewährt. Damit erscheint die zweite Potenz und mit ihr die dritte als die, welche das formale Prinzip in seinem Forschritt bestimmt und ihm zum Ziel die Realisirung des Geistes giebt, als der dritten Potenz selbst in ihrer Vollendung. Dies der Prozeß, welcher in seiner Idealität zu seinem Resultat nur die erste Potenz, den Vater, als Persönlichkeit erhält, in seiner Realität aber als nicht nur theogonischer sondern zugleich kosmogonischer Prozeß auch die beiden andern Potenzen als Persönlichkeiten, d. h. als Herren über ein Sein, hinstellt.

Es geht hier, wie bei allen pantheistischen Versuchen. Wie auch die Einheit gefaßt wird, alle Formen, die sie mit dem Mannigfaltigen vermitteln sollen, bleiben eben so unberechtigt als ungenügend: die Umgestaltung des blinden Seins zum Willen, die Aufnahme der Unendlichkeit des zufälligen Seins als Hyle, die Umformung der Potenzen zu Persönlichkeiten. Aber auch mit allen diesen Sprüngen kommt die Weltschöpfung nicht zur Wirklichkeit. Jener kosmogonische Prozeß muß nicht nur in der intelligibeln Zeit, sondern auch im intelligibeln Raume geschehn — obgleich Schelling dies nicht sagt, fordert es doch der Zusammenhang des Systems —; damit hört die Weltschöpfung auf, eine wirkliche zu sein, und der Mensch, welcher die Welt als außergöttlich setzen soll, wird selbst unmöglich. Es erscheint das immer wiederkehrende Resultat: in den pantheistischen Systemen kommt weder Welt noch Gott noch irgend etwas Bestimmtes zur Wirklichkeit.

Wenn ich mich in entschiednem Gegensatz gegen das Ungenügende und Irrthümliche der Zeitsysteme habe aussprechen müssen, so bitte ich, dies nicht so aufzufassen, als verkennte ich den Werth und den Reichthum der spekulativen Ideen, die sie hervorgebracht, im Gegentheil wird dies, wie die eigene Verpflichtung gegen jene Systeme niemand froher anerkennen als ich, aber: amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas.

Stift Bassum d. 6. August 1844.

Georg August Meier.

Inhalt.

Dritte Periode.

Dritte Periode.

Von der Reformazion bis zur Abolizion des Dogma im Razionalismus.

Antitrinitarier.

Als am Ende der vorigen Periode der Versuch der Scholastik, den dogmatischen Stoff in der Form, die er bereits in der Kirche erhalten hatte, herüberzunehmen und dem Bewußtsein näher zu bringen, mißlungen war, hatte eine destruirende Richtung begonnen, die sich anfangs nur noch schüchtern in den ironischen Folgerungen und Zusammenstellungen des Nominalismus aussprach, in dieser Periode aber offen hervorbricht. Zugleich waren durch die Mystik die Versuche einer dogmatischen Umgestaltung gemacht; diese Bahn wurde von den nicht durchaus negativen Naturen vielfach betreten. Erleichtert wurden solche Bemühungen dadurch, daß bei dem innern Sichnegiren der Scholastik, bei den häufigen Disputazionen der Nominalisten und Realisten, wo fast das neugierige Publikum zu Richtern des Streits gemacht wurde, eine Masse philosophischer Ideen und dialektischer Formen Gemeingut geworden war, eine Scheidemünze des geistigen Verkehrs, die vielfach gebraucht wurde, ohne daß man ihren Werth oder Unwerth kannte. Die vergangnen beiden Jahrhunderte sind eine Zeit, wie sie immer nach bedeutenden geistigen Erscheinungen eintritt, wo der große Erwerb sich einen breitern Boden sucht; die Ideen verflachen sich dabei, aber es bereitet sich ein Boden für neue Entwicklungen vor. Hierzu kam die erneuerte Bekanntschaft mit altgriechischer Philosophie; ihre Spekulazionen gelangten zu allgemeinerer Kenntniß, man nahm Antheil daran, und versuchte

in dieser Zeit einer frischen Regsamkeit, wo der romantische Geist der Bewohner des Binnenlandes für die Entdeckungsreisen andrer Völker auf wissenschaftlichem Gebiet sich entschädigte, sie zu erneuern oder umzugestalten. Die schlechte Verwaltung der geistigen Güter durch die römische Kirche war offenbar geworden, jetzt versucht sich jeder Einzelne, die Individualität macht sich geltend, und zwar um so mehr, je schwerer sonst die Macht der Kirche darauf geruht hatte; aber die Männer, welche nun auftreten, sind nur noch im reinen Gegensatz gegen das Bestehende begriffen, nur die kritische Richtung der neuern Zeit findet sich in ihnen, sie wollen urtheilen, verwerfen, aber ihr Charakter ist zerrissen, ihr Wissen Stückwerk, so zeigen sie nur, daß sie noch der äußern Fessel bedürfen; sie sind durchaus unreif, und der Eindruck, den sie machen, ist der einer höchst unerfreulichen Halbheit. Dies macht sich auf kirchlichem Gebiet als Gegensatz bald gegen die Ordnung der Kirche, bald gegen das Dogma, besonders die Trinitätslehre geltend, diese wird Hauptgegenstand der Bestreitung und der neuen Versuche [1]). Hierin glaubt man eine Lösung für den Gegensatz von Sein und Denken, Endlichem und Unendlichem, Gott und Welt finden oder hineinlegen zu müssen. Doch wird dies in den von Geist und Materie aufgelöst, was bald zu einem Dualismus führt, der sich sehr schlecht in Pantheismus verbirgt. Zunächst geschieht dies durch den in Italien wieder erwachenden Platonismus, der bei seinem heidnischen Charakter wenig Christliches übrigläßt, sondern sich mit der unkirchlichen Mystik des Mittelalters, die in ihm in sonderbaren Formen wiederauflebt, vielfach verbindet. So hat er aber wenig Eigenthümliches, es kehrt meist nur das Gewesene in verkrüppelten Formen wieder, eine fruchtlose Nachblüthe eines feuchten Herbstes. Es sind rohe Formen

---

1) Vgl. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier. Hier ist ihr Verhältniß zur Reformazion mit großer Klarheit bestimmt. Wenn man sonst die antitrinitarischen Bewegungen der Reformazion zur Last legt, so hat die Miene unschuldiger Naivetät, womit man eine völlige Ignoranz über den nothwendigen Gang historischer Entwicklung annimmt, etwas höchst Komisches.

einer unmittelbaren Identifikazion von Geist und Materie, die mehr dem Mittelalter als der neuern Zeit angehören [1]). Solche einförmige Wiederholungen sind oft überschätzt. Es sind Zeichen der Gährung der Zeit, aber sie haben ihre Bedeutung nur in der Intensität der Bewegung, die sie in den Individuen hervorrufen. Doch gerade die unruhige Bewegung und die krampfhafte Heftigkeit, womit diese an solchen Ideen festhalten, zeigen auch die innere Unklarheit und Halbheit des Wissens. Das Trinitätsdogma wird hier immer zur bloßen Formel für den Prozeß des Werdens, also nicht gerade Gegenstand der Bestreitung, mehr der Umgestaltung.

Eine bestimmte Polemik gegen das Dogma erscheint mehr in einem Kreise, der in Zeit und Ort äußerlich der Reformazion näher stand. Aus der Nähe dieser großen Persönlichkeiten nahm man den Muth dazu. Die trübe Gährung der vergangnen Zeit und der Freiheitsdrang der Gegenwart mit dem thörichten Wahn eigner Produktivität haben diese Formazionen hervorgebracht, die aber in den sonderbaren Verhältnissen ihrer Glieder nicht fähig waren, ihr Geschlecht fortzupflanzen. Was die Antitrinitarier auf immer in einen Gegensatz zu den Reformatoren stellt, ist folgendes: in diesen fragt das Subjekt nach seiner Stellung zu Gott, freilich im Bewußtsein seiner Bedeutung als denkender Geist, aber nur sofern davon die Schuld seines Falls und die Möglichkeit der Erlösung abhängt; die Ergebnisse des von hier aus sich entwickelnden christlichen L e b e n s gestalten die Dogmen, indem seine Momente unterschieden und fixirt werden; bei jenen aber wollen die Einfälle subjektiver Willkühr im Meinen, nicht einmal Denken, Dogmen m a c h e n; dort also das Subjekt selbst, hier dessen Einfälle, dort das Leben, hier das Meinen. So gehören diese Männer mit ihrem

1) So bei Giordano Bruno: Conoscevano que' savj, dio essere ne le cose e la divinità latente ne la natura oprandosi e scintillando in diversi suggetti e per diverse forme fisiche con certi ordini venir a far participe diverse, dico de l'essere, de la vita e intelletto e pero con li medesimamenti diversi ordini se disponevano a la recezion di tanti e tai doni, quali e quanti bramavano. Spaccio de la bestia trionphante. opp. Lips. 1830. II. p. 226.

bloßen Reflektiren, ihrem äußerlichen Verhältniß zum Glaubensinhalt, ihrem Mangel an Produktivität noch mehr dem Mittelalter als der neuen Zeit; auf der Grenze von zwei Gebieten stehend gehören sie keinem an.

Hieher gehören Denk und Hetzer, welche als Unbefriedigte im Leben unstät umherirrten, in sich zerrissen in ihrem gnostisch-mystischen System doch keine Ruhe finden konnten. Gott ist ihnen der Urquell aller Kreaturen, welche durch den Geist, d. i. die Kraft Gottes, das Wort aus sich selbst hervorbrachte. Dies Wort ist aber nicht der Sohn Gottes im kirchlichen Sinn, sondern die Gesammtheit der Menschenseelen. Der historische Christus verliert damit seine spezifische Würde, und der dreieinige persönliche Gott wird in ein pantheistisches Etwas verflüchtigt. Doch macht sich in dem System neben diesem gnostischen Schimmer bisweilen auch der ganz gemeine Menschenverstand breit [1].

Eine modalistische Auffassung erscheint schon bestimmter bei David Joris, nach dem Gott sich in drei stufenweise einander folgenden Weltaltern offenbart, in Moses, Christus und David (David Joris). Christus ist also nicht die höchste Offenbarung; es unterscheidet sich vielmehr von dem historisch erschienenen der wahre Christus, das ewige in sich verborgene Leben beim Vater, eine unsichtbare, göttlich gute Art des lebendigen Geistes und Sinn des himmlischen Vaters, das allmächtige Wort der ewigen Kraft. Dieser Christus, dies Wort aber ist keineswegs Fleisch geworden, denn Gott kann nie Mensch, Geist nie Fleisch, Licht nie Finsterniß werden, es hat nur die Gestalt Christi im Fleisch angenommen, um sich durch ihn den Menschen mitzutheilen; so sinkt man sogleich auf den platten Boden des Razionalismus und eines Dualismus herab, der Gott und Mensch in absoluten Gegensatz stellt [2].

Auch Kampanus gehört hieher, der einen Versuch machte, die Dreiheit im kirchlichen Dogma auf eine Zweiheit zu beschränken, weil er das Bild Gottes nur im ehelichen Men-

---

1) Trechsel a. a. O. I. S. 19 ff.
2) Trechsel a. a. O. S. 44 ff.

schen fand, der auch ein Mensch in zwei Personen sei. Eben so seien der Vater und der Sohn eins durch die göttliche Einigung, wie die beiden Personen des ehelichen Menschen durch die eheliche Verbindung. Der h. Geist ist auf der einen Seite nur die gemeinsame Natur beider, auf der andern die Wirkung beider im Menschen. Der Sohn ist in Beziehung zur Welt anfanglos, im Verhältniß zum Vater aber ist er in der Ewigkeit aus der Substanz desselben hervorgegangen. Aus dieser nicht absoluten Ewigkeit folgt dann auch seine Unterordnung als Diener, Bote und Gesandter Gottes, als welcher er auch Logos heißt [1].

In diesen Männern gähren noch Substanzialismus und Subjektivismus, gnostische Einfälle und ganz gemeiner Menschenverstand durch einander, erst in dem bedeutendsten Antitrinitarier dieser Zeit, dem Spanier Servet, in dem sie freilich auch anfangs noch durch einander wogen, scheiden sie sich in den verschiedenen Epochen seiner Thätigkeit. So ist der Entwicklungsgang, den er genommen, für die Auffassung seines Systems von Bedeutung. Das schon bei seinem ersten Auftreten Vollendete ist sein negatives Verhältniß zur kirchlichen Trinitätslehre, während dagegen seine positiven Behauptungen sich erst allmälig unter verschiedenartigen Einflüssen gestaltet haben. Die Polemik gegen die Kirchenlehre ruht auf der Grundlage des Empirismus und jener Reflexion des gesunden Menschenverstandes, welche der zerfallenden Scholastik gegenüber immer entschiedner aufgetreten war. Mit dieser geht er von dem Satze aus, daß nichts im Denken sein könne, als was durch die äußere Anschauung vermittelt sei [2]. Mit dieser Grundvoraussetzung geht er nun an das Dogma, dessen ganzer Gehalt ihm in den Sätzen der kirchlichen Formeln in ihrer ganzen Schroffheit enthalten ist. Ihre Bestimmungen gelten ihm als starre lebensleere Begriffe, die ein Zusammendenken der

1) Trechsel a. a. O. S. 32 ff.

2) Nihil potest esse in intellectu, quin secundum se, vel aliud simile vel proportionabile prius fuerit in sensu. De trin. error. lib. I. fol. 33.

herbsten Widersprüche fordern; eine Einheit, die als solche, ohne daß ein realer Unterschied in sie falle, zugleich als Dreiheit gedacht werden soll. Dies gerade, daß die Einheit als solche zugleich die Dreiheit sein solle, daß sie nicht in einem andern Sinn als die einzelnen Personen für sich behauptet würde, hebt er allethalben aufs Bestimmteste hervor; die drei Personen sind tres res und doch sollen sie zugleich una res sein, solche Bestimmungen vernichten sich unter einander und führen unter dem Namen der Einheit entweder drei Götter oder einen dreifach getheilten Gott ein [1]. Diese Polemik ist sich gleich geblieben, noch in der restitutio Christianismi nennt er den Gott des kichlichen Dogma einen dreiköpfigen Cerberus, allethalben spricht er seinen Unwillen über eine Lehre aus, die das Christenthum bei Muhamedanern und Juden lächerlich mache. Es ist ihm aber nicht allein der Widerspruch der Einheit und Dreiheit, der diese Lehre in sich zerfallen läßt, sie erweist sich schon dadurch als nichtig, daß die einzelnen Personen in ihrem Unterschied von einander und von dem göttlichen Wesen auf keinen bestimmten Begriff, zu keiner klaren Anschauung gebracht werden können; sie weisen nur vorwärts und rückwärts auf einander hin. Dies Band einer bloß konnotativen Vorstellung muß man zerreißen, erhält dann aber auch offenbar drei Götter, oder, will man es beibehalten, eingestehn, daß man einen Gottesbegriff hat, der sich selbst aufhebt, also gar keiner ist, daß man ohne einen Gott, ein Atheist sei [2]. Aber auch bei einer Trinität kann man dann nicht einmal stehn bleiben, das Wesen löst sich ab und so entsteht eine Quaternität.

Durch diesen Gegensatz gegen die Trinitätslehre wird ein eben so negatives Verhältniß zur kirchlichen Christologie bedingt. Christus und Gott sind völlig auseinander zu halten, Allerdings wird Christus Gott genannt, aber er ist nur Elohim, nicht Jehovah; er ist es nicht von Natur, sondern durch

---

1) — trinitatem imaginariam, tres res in una natura machinati sunt, sed revera tres res, tres dii, aut unus tripartitus sub colore et nominibus unitatis nobis inculcatur. l. c. fol. 21.

2) Restit. Christian. p. 30.

göttliche Gnade. Dieser Name ist ihm nur als ein Vorrecht gegeben, weil Gott ihn geheiligt und erhöht, da er sich selbst erniedrigt hat. Seine Gottheit ist nur eine mitgetheilte, weil ihm besonders die Macht in ähnlicher Weise, als sie der Vater besaß, gegeben ist; eine Ähnlichkeit der Natur war den Aposteln durchaus unbekannt[1]. Wenn es also heißt, Christus sei vom Himmel herabgekommen, so bezieht sich dies nicht auf sein metaphysisches Sein sondern auf die Bedeutung seiner Erscheinung. Nur weil er uns zum Himmel weist, weil, was er sagt, himmlisch, nicht irdisch ist, und er zuerst dies Himmelreich uns bekannt gemacht hat, heißt es, er sei daher gekommen und habe es uns gebracht. In Wahrheit ist uns durch Christum nichts gegeben, was wir nicht schon hatten, er hat es nur bekannt gemacht; jener dritte Himmel, in den Paulus eindrang, ist in uns[2].

Die Gegensätze werden hier ganz andre; die metaphysischen Unterschiede verschwinden, und es treten die von Geist und Fleisch an ihre Stelle, oder sie lösen sich doch in die von Materie und Geist auf[3]. Damit scheint freilich eine noch schärfere Trennung gegeben, die keinen Übergang und keine Vermittlung zuläßt, sie mildert sich aber dadurch, daß die Materie nicht so betrachtet wird, wie sie an sich in einer bestimmten Qualität ist, sondern wie sie für den Geist, das denkende Subjekt, als der bloße Gegensatz, das Nichtsein des Geistes ist. Diese bloß negative Bestimmung macht es möglich, freilich nicht auf metaphysischem Wege, wohl aber durch eine Logik, die sich für Metaphysik giebt, jene Gegensätze mit einander zu vermitteln. Von hier aus eröffnet sich nun die Reihe positiver Bestimmungen, die sich in dem völligen Pantheismus restit. Christ. vollenden. Servet will durchaus nicht bei einem schroffen Ge-

1) De trin. error. I. fol. 14—20.

2) l. c. II. fol. 45. In der restit. Christ. sagt Servet freilich, Christus sei nicht aus Gnade sondern von Natur Gott, doch ändert dies seine Bedeutung für die Menschen nicht.

3) Christus de coelo est, quia secundus homo de coelo coelestis, et e coelo est et in coelo est, quicquid est supra carnem et sanguinem. II. fol. 46.

gensatz von Gott und Mensch oder Welt stehen bleiben, die razionalistischen Elemente, welche in seiner Polemik hervortreten, werden durch die mystischen durchaus überwogen. Nur in dem Ansich von Gott und Welt, wenn ihre Begriffe als ein starres, in sich beharrendes Sein festgehalten werden, bleibt das Eine für das Andre in einem ausschließenden Gegensatz, dies aber strebt er gerade aufzuheben, indem er vom Sein auf das Werden zurückgeht. Dadurch, daß sich nun das Sein in das Werden und dies wieder in das Sein aufhebt, kommen zwei in sich widersprechende Elemente zum Vorschein. Auf der einen Seite ist Gott der absolut transcendente, von dem nichts ausgesagt oder erkannt werden kann, auf der andern Seite ist er in uns, alldurchdringender, allformiger Geist und Wesen [1]). Den Übergang bildet das sonderbare Gemisch der Ansichten, die in den Büchern über die Irrthümer der Trinität ausgesprochen sind. Gott und Welt treten hier noch mehr auseinander. Es seien, wie es schon in den Rekognizionen des Clemens ausgesprochen werde, drei wunderbare Gestalten und Disposizionen der Gottheit, deren jede ein Reflex der Gottheit, der Vater aber die ganze Substanz und der eine Gott sei, von dem jene Grade und Erscheinungsformen ausgehn, indem sich durch die Ökonomie dieselbe Gottheit, welche im Vater ist, dem Sohne und unserm Geiste, als einem Tempel des lebendigen Gottes mittheile. Der Sohn und unser geheiligter Geist haben Theil an der Substanz des Vaters, obgleich eine andre Form derselben in ihnen sei, so daß die verschiednen Personen der Gottheit verschiedene Formen sich darzustellen sind, wobei aber immer der h. Geist mit unserm eignen Geist, sofern er ein geheiligter ist, identifizirt wird [2]). Dies prägt sich nachher be-

1) Mens omniformis. — Essentia omniformis. Vgl. hierüber Häberle, Servets Trinitätslehre und Christologie. Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1840. II.

2) Petrus in recognitionibus Clementis non dicit tres aequales res, sed trinam divini nominis invocationem, quia tres sunt admirandae dei dispositiones, in quarum qualibet divinitas relucet, ex quo sanissime trinitatem intelligere posses, nam pater est tota substantia et

stimmter aus, aber auch schon hier erscheint der Vater als die ganze Substanz, von dem das Licht in doppelter Weise ausstrahlt; diese beiden Formen sind dann Sohn und Geist, die sich aber nicht wesentlich unterscheiden; in dem Sohn sind nur die Strahlen wieder konzentrirt, und so erscheint er als sichtbare Darstellung des Vaters, in dem sie aber eben deßhalb auch zusammengehalten bleiben und der Menschheit nicht mitgetheilt werden; der Geist dagegen gleicht den dünnen Lichtmassen des Äthers, die nicht wieder gesammelt, allverbreitet, allen zugänglich sind, von jedem aufgenommen werden können. Als Erscheinungsformen Gottes haben Sohn und Geist erst eine Beziehung zur Erlösung; hiervon ist auch Servet durchgehend ausgegangen, und dem empirischen, etwas haltlos in der Luft schwebenden Bau sind erst später die spekulativen Substrukzionen hinzugefügt; darum beschuldigt er auch seine trinitarischen Gegner, sie würden, wenn Gott sich noch in andrer Weise offenbart hätte, auch eine Quaternität erdichtet haben. Wollte auch er hierbei stehn bleiben, so würden jene Offenbarungsformen etwas ganz Zufälliges sein, er sieht sich also genöthigt, sie im göttlichen Wesen selbst, wenn auch nur als Disposizionen zur Erscheinung, zu begründen. Er unterscheidet deßhalb von dem Sohn das Wort, jener ist nur der menschgewordene Christus, dies ist vom Anfang der Dinge bei Gott. Es hat aber auch sogleich nur die Beziehung auf irgend eine Offenbarung Gottes, sei es in der Schöpfung oder in der Erlösung, denn es giebt durchaus keine innere Beziehungen Gottes zu sich selbst, keine Prozessionen oder Emanazionen nach innen, auch das Wort ist da-

unus deus, ex quo gradus isti et personatus descendunt. Et tres sunt non aliqua rerum in deo distinctione sed per oeconomiam, variis deitatis formis; nam eadem divinitas, quae est in patre, communicatur filio Jesu Christo et spiritui nostro, qui est templum dei viventis. Sunt enim filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiae patris, membra, pignora et instrumenta, licet varia sit in iis deitatis species, et hoc est, quod distinctae personae dicuntur, i. e. multiformes deitatis aspectus diversae facies et species. de trin. error. lib. I. fol. 28. 29.

her nur eine Disposizion Gottes zur Erscheinung [1]). Daher ist es auch nicht durch die nothwendige Qualität des göttlichen Wesens gegeben, denn dieses ist für uns völlig transcendent; es ist nicht vor der Schöpfung, denn erst in ihr ist ein Sprechen, ein Sichoffenbaren Gottes, sein Ausgehn ist eben jenes Werde, wodurch alles entstand. Diesem Worte soll nun sogleich eine Beziehung auf die Erlösung gegeben werden, denn erst in ihr offenbart es sich uns wahrhaft, indem es in Christo Mensch wird, von da an nicht mehr bloß das Wort, sondern der Sohn Gottes. Dadurch aber wird Verwirrung und Streit verschiedner Elemente hervorgerufen. Dies Wort, welches so eben das Werde der Schöpfung war, wird zum Wort der Verheißung; die Schöpfung erhält eine Beziehung auf Christum, weil sie in Rücksicht auf ihn geschieht, und es kann deßhalb gesagt werden, sie sei durch ihn geschehn. Hier harmonirt schon beides schlecht, jenes Orakel und dies Wort der Schöpfung und jede Verbindung scheint gerade das zu fordern, wogegen Servet streitet, nämlich das Wort nicht als bloße Rede, sondern als etwas real Subsistirendes aufzufassen [2]). Noch größer wird diese Verwirrung, wenn man die wirkliche Erscheinung Christi hinzunimmt, denn hier ist Christus das Wort nicht im passiven Sinn als der Verheißne, sondern aktivisch, weil er das Wort oder den Willen Gottes offenbart. So hebt Servet selbst jene bloß razionalistischen Elemente auf, um andre einer spekulativen Mystik angehörende an ihre Stelle zu setzen. Dies ist die Vorstellung von der glorreichen Gestalt Christi, die von Anfang an in Gott widerleuchtete [3]).

1) In deo ad intra nulli sunt exitus nec emanationes, sed erat Christus in mente divina praeformatus, erat quidam modus se habendi, quem in se ipso deus disposuit, ut se ipsum nobis patefaceret. l. c. lib. VII. fol. 110.

2) Λόγος non philosophicam illam rem, sed oraculum, vocem, sermonem, eloquium dei sonat. Usurpatur enim a verbo λέγω, i. e. dico, eo magis, quia ipsa mundi genesis interpretationem indicat, quia deus jam ab initio de Christo loquebatur, et eo verbo loquendo operabatur, ut inde per ipsum Christum dicantur esse omnia. II. fol. 47.

3) Gloriosa facies Jesu Christi, quae jam ab initio in deo relucebat. II. fol. 88.

Auch hier geht Servet zunächst vom Gegebnen aus; es ist die Erscheinung Christi eine Selbstoffenbarung Gottes; wegen der Unwandelbarkeit des göttlichen Seins und Willens kann sie nicht etwas plötzlich und zusammenhanglos Hervorbrechendes sein, sie muß zunächst von Ewigkeit her im göttlichen Willen begründet sein. Dies ist nicht genug, sie muß auch schon in dem ganzen Sichoffenbaren Gottes hervorgetreten sein, schon in der Schöpfung wie in der alttestamentlichen Ökonomie müssen wenigstens Andeutungen derselben sein, wenn sie auch zur völligen Wirklichkeit erst in Christo kommt. Es ist also in dem Unterschied des verborgenen und des in der Form des Sohnes und des Geistes sich offenbarenden Gottes, in ihm ein Unterschied gegeben, Personen in der eigentlichen Bedeutung als Erscheinungsformen [1]; zugleich ist aber damit auch jede wirkliche Verbindung von Gott und Welt aufgegeben, denn sie erfolgt immer nur durch jene Personen, die doch nur modus des göttlichen Wesens, also eben deßhalb nicht Gott sind [2]. Gott bleibt auch hier wieder der absolut transcendente, dem Denken wie dem Wesen der Kreatur immer absolut fremd und unfaßbar, und jener Dualismus, den die pantheistische Spekulazion

1) Varie deitatis personae post apparuerunt, sc. sub forma hominis et sub forma spiritus, et deus iis apparitionibus, quas post erat nobis varie manifestaturus, in se ipso uti incipiens verbo suo coelos creavit et spiritu oris sui omnes virtutes eorum. Illa tamen omnia erant tunc dispositione tantum, nunc vero re ipsa et personarum, quae tunc arcano modo erant apud deum dispositiones, nunc in diversis rebus est vere facta apparitio et sic est personarum realis facta distinctio, alia persona, i. e. deitatis aspectu apparente in filio, alia in spiritu s. — Personarum diversitas in apparitionum modis est judicanda, non ipsa rerum unius naturae metaphysica pluralitate. —

2) Sicut deus in se ipso inintelligibilis, ita ab omni creaturarum substantia est separatus. Erat in alio, unde missum est verbum ejus et missus est spiritus ejus. Itaque quum dicimus deum, consideramus eum separatim extra omnem creaturam et ineffabilem; quum vero dicimus verbum, consideramus prolatam ejus in hoc mundo praesentiam, et quum dicimus spiritum, consideramus spirantem ejus in mundo virtutem. dialog. lib. II.

in dem Verhältniß von Gott und Welt scheut, kehrt nun in der unwahren Einheit des allformigen göttlichen Wesens als schneidender Widerspruch zurück, und so sehr sie ihn durch die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung zu verdecken strebt, jeden realen Unterschied im Wesen verneint und nur in der Erscheinung zugiebt, so bleiben dies immer leere Behauptungen, unberechtigte Machtsprüche; solche Unterscheidungen, wie Spinoza sie durch sein bekanntes quatenus macht, sind mit Recht etwas berüchtigt geworden. So ist auch hier Gott unfaßbar, nur die Identität mit sich selbst und doch allgestaltiges Wesen. Nachdem er durch die Schöpfung in einen Unterschied von sich selbst hinausgetreten ist, soll jedes Ding freilich ein modus der göttlichen Substanz sein, dennoch ist er an sich ihr fern und tritt nur unter den Formen des Sohnes und Geistes mit ihr in Beziehung. Diese ist also eine doppelte, die der Selbstoffenbarung und die der Selbstmittheilung. Die erstere geschieht in der alttestamentlichen Ökonomie durch die im göttlichen Wesen widerstrahlende Lichtgestalt Christi; diese ist es, die Jakob gesehn hat, diese offenbarte sich in den Erscheinungen der Engel, sie ist der Grund, weshalb im a. T. so oft von den Fingern, Händen, Augen Gottes die Rede ist, was im n. T. aufhört, denn damals war Christus persönlich mit Gott vereint, was er jetzt nur virtute et potentia ist. So läutert sich das göttliche Wesen in seiner Selbstoffenbarung von den Unterschieden, die ihm in Wirklichkeit durchaus fremd und nur zu diesem Zweck von ihm aufgenommen sind; es kehrt wieder in die reine Identität mit sich selbst ohne jede qualitative Bestimmung zurück.

Auf die Form, wie diese Ideen in der Wiederherstellung des Christenthums sich aussprechen, hat theils der Platonismus, theils naturphilosophische Ansichten Einfluß gehabt, wie sie damals, wo zuerst eine Art von Dynamismus dem alten Atomismus entgegentrat, in vielfach verschiedenen Formen die Geister beschäftigten, obgleich auch der Dynamismus sich doch immer wieder zum Atomismus vergröbert. Im geraden Gegensatz zur ursprünglichen Tendenz hat dies dann ein Substanziiren des Geistigen zur Folge. Hier hat hauptsächlich das Substanziiren

des geistigen Seins und Lebens als Licht ein Interesse. Ursprünglich war bloß das Wort, als Wort der Schöpfung und Verheißung von Gott unterschieden, welches aber gleich eine Beziehung auf Christum hatte, in dem Gott erscheinen wollte. Hieraus trat immer mehr die Lichtgestalt Christi hervor, die nun immer mehr die platonische Logosidee in sich aufnimmt. War früher alles mit Beziehung auf ihn geschaffen, so ist er jetzt geradezu die Idealwelt, und in ihm sind die Ideen aller Dinge auf ewige Weise befaßt, er ist der Archetyp des Alls, dessen Inhalt nun durch das Wort der Schöpfung wirklich wird. Nachdem es sich so seines Inhalts gleichsam entleert hat, bleibt nur seine Form selbst noch, die auch erst erscheinen muß, damit Gott nur allein die Bedeutung der Lichtnatur habe. Dies sich zur bloßen Identität mit sich selbst Entleeren ist freilich nirgends mit Bewußtsein ausgesprochen, es ergiebt sich aber aus dem Ganzen, besonders aber aus der oben angeführten Unterscheidung von dem Verhältniß Christi zu Gott vor und nach seiner Erscheinung. Es zeigt sich hier das Unvereinbare der Einheit und Mannigfaltigkeit in Gott; das allformige Wesen erweist sich als ein innerer Widerspruch, indem es das Allformige als ihm fremd ausstößt und nur das qualitätlose Wesen bleibt. Die Welt, womit man diesen Ring der Einheit erfüllt hatte, um sie nicht als Nichts, das sich so oft mit der abstrakten Idee des All berührt, erscheinen zu lassen, tritt doch wieder in ihr besonderes Sein heraus und zeigt so den Dualismus im Pantheismus, und zwar um so auffallender, da Servet Gott doch nie rein mit der Welt identifizirt, sondern ihm noch ein gewisses Sein außerhalb der Welt giebt, wenigstens ihn erst allmählig durch die Sendung des Geistes völlig zur Welt werden läßt. Dies geht besonders aus der Art hervor, wie er die verschiednen modus des göttlichen Seins unterscheidet. Gott ist zunächst Licht als Einheit von Geist und Materie. Dies geht in fortwährender Selbstentäußerung in die gröbern Elemente über, aus denen durch die Vermittlung der Lichtbilder in Gott die einzelnen Dinge werden. In jedem derselben ist Gott, aber nicht an sich, sondern nur nach der besondern Qualität des Dinges. So bleibt doch immer ein Re-

siduum des Lichtstoffs, das den Einzeldingen der Welt als eigentlich göttliches Sein gegenübersteht und in seinem Eingehn in sie das Belebende und Begeistende ist. Von hier aus wird Servets Ansicht von der Erlösung klar. Die besondern Existenzen der Welt sind freilich an sich aus dem göttlichen Wesen, aber aus demselben in seiner Entäußerung; selbst ihre Ideen stehen nicht in einem unmittelbaren Verhältniß zu Gott, sondern sind erst in dem Lichtreflex der Gestalt Christi enthalten und durch ihr Eingehn in die Materie ihm noch mehr entfremdet. Dies ist selbst bei den menschlichen Geistern der Fall, wo sich der Lichtstoff mit der wässrigen, luftigen und feurigen Substanz zur Seele verbunden hat. In dieser Entäußerung fehlt, da die Seele erst durch jene Vereinigung entsteht, das Wissen von Gott, der sich ihr erst offenbaren muß. Dies geschieht andeutend in den Theophanien des a. T., vollständig in der Menschwerdung, die von Ewigkeit beschlossen und durch die Schöpfung als nothwendige Vollendung gegeben ist. Sie hat für die Menschen nur die Bedeutung einer Selbstoffenbarung Gottes, und man kann insofern sagen, daß die Menschen dadurch zum Bewußtsein kommen, daß sie an sich göttlichen Wesens sind; aber dies erscheint nirgends als Hauptpunkt, es ist vielmehr eine freilich nothwendige, aber von Servet kaum wirklich gezogene Konsequenz; er sagt nur überhaupt, daß dadurch eine wahrhafte Kenntniß Gottes gegeben sei. Ihre eigentliche Bedeutung erhält die Menschwerdung erst dadurch, daß sie nun die Sendung des Geistes möglich macht. Diese aber soll nicht, wie Baur es besonders hervorhebt[1]), nur bewirken, daß der Mensch nun mit Bewußtsein ist, was er an sich ist, nämlich mit Gott eins, sondern sie ist eine wirkliche, reale Mittheilung des göttlichen Lichtstoffs an die Menschen, eine neue Begeistung derselben; für das Wissen vermittelt sich Gott auch nach Servets oft ausgesprochener Ansicht nicht durch den Geist, sondern durch das Wort. Dies widerstritte geradezu der bestimmt ausgesprochenen Ansicht, daß das Wissen nur auf der empirischen Grundlage äußerer Anschauung beruhe; es

1) Trinitätslehre III, 89.

hat außerdem hier gar nicht die große Bedeutung, wie in der neuern Philosophie, da das System, soweit es diesen Namen verdient, durchaus substanzialistisch ist. Eben deßhalb gehört es auch weit mehr dem sich auflösenden Mittelalter als der neuern Zeit an, es gähren nur noch verschiedne Elemente darin, ohne doch völlig zur klaren Scheidung zu kommen, jedenfalls ist aber bei den spätern Schriften Servets über dem Philosophen nie der Mediciner zu vergessen, der allethalben einen Realgrund sucht und auch da, wo er diese Welt als wesenlosen Schatten und Bild der intelligibeln entgegenstellt, doch diese als substanzielle Lichtwelt auffaßt.

Die Trinitätslehre Servets kommt darauf zurück, daß Gott, an sich die reine Einheit und Identität mit sich, indem er sich zur Schöpfung bestimmt, die beiden Personen des Sohns und des Geistes setzt, den einen für seine Selbstoffenbarung, den andern für die Selbstmittheilung. Beide haben also nur eine Beziehung auf die Schöpfung und setzen nur Verhältnisse nach außen, doch sind sie mit dieser nothwendig gegeben, und wenn auch alle Wahrheit in die intelligible Welt fällt, muß Gott doch auch erscheinen. Freilich ist die intelligible Welt erst mit Beziehung auf die wirkliche gesetzt, sie ist aber auch wieder der nothwendige Inhalt, womit sich Gott erfüllen muß, um nicht der hohle Begriff der Einheit, nicht bloß Wesen, sondern allformiges Wesen zu sein. Dies sind nur gewöhnliche Gestaltungen mystisirender Trinitätslehren, das Eigenthümliche liegt darin, daß hier das göttliche Wesen als Licht aufgefaßt wird und der so substanziirte Geist die Fähigkeit erhält, zugleich Realgrund der Schöpfung zu werden. Die Ideen sind nicht bloß im göttlichen Verstande, sondern wirkliche Lichtreflexe, also schon an sich substanziell. Indem sie nun wirklich in die Materie bildend eingehn, und das göttliche Wesen sich ihrer so zu entleeren scheint, hat sich hier auf den Grundlagen eines nominalistischen Empirismus eine Übertreibung des mittelalterlichen Realismus ausgebildet, da alle eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit in die Ideen verlegt ist, diese aber zugleich, um wahrhaft wirklich zu werden, nominalistisch substanziirt sind, doch aber die Bedeutung von Ideen behalten und nicht zu blo-

ßen Exemplaren werden sollen. Diese Übertragung des Empirismus in die spekulative Mystik, die beiden Elemente, in die sich die Bestrebungen des Mittelalters auflösen, ist das Eigenthümliche bei Servet und der Grund des innerlich Widersprechenden, das sich durch sein ganzes System hinzieht, und ihm die Frische des Lebens raubt, weil es nirgends zu einem vollendeten Organismus kommt.

Im Gegensatz zu dieser Trinitätslehre Servets steht der Unitarismus, welcher sich in Italien und der Schweiz ausbildet und in Valentin Gentilis, Gribaldi, Alciati, Blandrata seine Repräsentanten findet. Servet war durch die realistische Natur, welche sich in allen seinen Studien ausspricht, zu einem eigentlichen Substanzialismus hingetrieben, er hatte immer mehr die mystischen Elemente des Mittelalters aufgenommen und mit seinen naturphilosophischen Ideen in Verbindung gebracht, diese Männer nehmen dagegen den Subjektivismus der vergangnen Jahrhunderte und die Reakzion des gesunden Menschenverstandes gegen die realistischen Spekulazionen der Scholastik in sich auf, Elemente, die ja auch in Servet keineswegs fehlten, anfangs sogar sehr stark sich geltend machten, später aber immer mehr zurücktraten. Der gemeinschaftliche Grund für beide Systeme ist die Identität eines jeden Dinges mit sich selbst, welche alle innern Unterschiede ausschließt, aber während Servet die Idee des Absoluten damit so verknüpft, daß dies jede Existenz neben sich ausschließt, zugleich das Eine und das All ist, so sagen diese von Gott nur, daß er die absolute Person, ohne ihn zum absoluten allumfassenden Wesen zu machen. Hierdurch hat ihre Gottesidee schon einen weit konkretern Inhalt bekommen, da sie nicht mehr mit dem hohlen Unendlichen zusammenfällt, auch nicht mit der absoluten Intelligenz, sondern bestimmt in sich beschlossene Persönlichkeit ist.

Die andre Gottesidee bringt nothwendig eine andre Trinitätslehre mit sich. Ist zwischen dem göttlichen Wesen und der Person des Vaters so gar kein Unterschied, daß es nur als diese eine Person gedacht werden kann, als ein in sich abgegrenztes Individuum [1]), so bleibt innerhalb dieses Wesens gar

1) Pater non est hypostasis sive persona in uno deo, sed, teste

kein Raum für Sohn und Geist, und es muß jedes innere Verhältniß des göttlichen Wesens zu sich selbst aufgegeben werden. Das Ausgehn der zweiten und dritten Person geschieht nothwendig nach außen, so daß sie also nicht, wie in der kirchlichen Lehre, mit dem göttlichen Wesen selbst wieder identisch sein können. Sie stehen zu diesem mit der Person des Vaters identischen Wesen in abhängigem Verhältniß, ohne daß sie doch darum diesem Wesen fremd oder aus nichts geschaffen wären. Sie sind auf unaussprechliche Weise vor aller Zeit von diesem Wesen ohne irgend eine Verminderung desselben ausgegangen (essentiati)[1], was deßhalb möglich ist, da ihm nothwendig die Zeugungsfähigkeit zukommt. So wird wohl die Homousie der drei Personen behauptet, verliert aber sogleich ihre Bedeutung, da Sohn und Geist dem allein absolut unendlichen Vater gegenüber als endliche Persönlichkeiten erscheinen, wie es schon durch ihre abhängige Existenz gegeben ist[2].

Statt des Sabellianismus erscheint hier eine Erneuerung des Semiarianismus[3] mit demselben Gegensatz von Pantheismus und Atomismus, der jenem gegenüber freilich die Individualität und besondre Subsistenz der Einzelnen festhält, aber auch das Band fast gänzlich zerreißt, welches sie zum Ganzen verknüpft. Charakteristisch ist für den Gegensatz zu Servet die Leichtigkeit, womit die Unendlichkeit des Wesens im Sohn und Geist aufgegeben wird, wenn man nur die der Macht und Vollkommenheit retten kann. Nur die Persönlichkeit und die

---

apostolo, est unus ille deus, a quo omnia. Valent. Gent. impietatum brevis explicatio proth. VI. Calvin. opp. tom. VIII. p. 582. Amstelod. 1667.

1) l. c. proth. XI. XIII.

2) Unus deus naturalem generationem et propagationem admittit. proth. V. Solus pater est spiritus ἀγέννητος, universitatis auctor immensaeque substantiae, filius vero spiritus est ex deo ineffabiliter generatus, paternae voluntatis executor ac pro generationis modulo circumscriptibilis genitus. Ambo autem sunt unius ejusdemque infinitae virtutis ac perfectionis. pr. XXIV.

3) Heberle, aus dem Leben von G. Blandrata. Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1840. Heft IV.

im sittlichen Sein gegebne Unendlichkeit wird accentuirt, so daß eigentlich nur hierin die Einheit mit dem Vater zu erkennen ist.

Was schon bei Gentilis und Blandrata angedeutet war, ist von Faustus Socinus in seiner ganzen Ausdehnung mit vollem Bewußtsein ausgesprochen. Die empirische Grundlage, welche in scharfer Trennung der Individuen das Allgemeine und die innern Beziehungen der Dinge zu einander nominalistisch aufhebt, tritt hier noch schärfer hervor. Alles existirt in reiner Abgeschlossenheit für sich, so daß selbst Gott die Unendlichkeit nur insofern zukommt, als er nicht durch ein höheres Wesen derselben Gattung beschränkt wird. Der Begriff aber, unter den er fällt, ist nicht, wie im Pantheismus, das Sein, sondern die freie Persönlichkeit. Dieser ganz abstrakte Begriff schließt durchaus nicht irgend einen Unterschied oder eine Beziehung zu sich selbst in sich, und Socin setzt also die von den übrigen Antitrinitariern eröffnete Polemik mit noch größerer Schärfe fort. Schon Gentilis hatte gesagt, daß in der kirchlichen Trinitätslehre eine Quaternität gelehrt würde, indem das Wesen als ein Viertes neben den Personen erschiene [1]), eben so wird hier eine solche Ablösung des Wesens von der Person bestritten. Person ist nichts andres als das individuelle intelligente Wesen selbst, und es läßt sich hier so wenig trennen, daß jede Mehrheit der Personen auch eine Mehrheit des in individueller Umgrenzung subsistirenden Wesens einführt, Person ist mit dem Wesen als bewußten durchaus identisch. Das Wesen ist hier absichtlich statt der Substanz gesetzt, weil die kirchliche Lehre nun völlig ungereimt scheint, da sie in dem einen göttlichen Wesen drei Wesen bekommen würde. Es läßt sich gar nicht in der Weise der Kirche unterscheiden, denn entweder muß man gestehn, daß das gegenseitige Verhältniß der Personen gar keinen realen Unterschied setzt, dann aber auch die völlige Identität, ihr gänzliches Zusammenfallen zugeben; will man aber an der Dreiheit der Personen festhalten, so darf man auch nicht leugnen, daß dadurch ein zusammengesetztes Wesen eingeführt wird, wo dann freilich nicht

1) Valent. Gentilis impietatum explicatio. p. 569.

mehr die Identität der Theile bewiesen zu werden braucht [1]. Will man keins von beidem zugeben und bei den gewöhnlichen Formeln bleiben, so wird damit verlangt, etwas zu glauben, das nicht über, sondern gegen alle Vernunft ist, etwas, das nicht wahr sein kann, weil es einen offenbaren Widerspruch in sich schließt, da man in dem einen Satz eben das negirt, was man in dem andern behauptet hatte [2].

Der Grund dieses Widerspruchs gegen die Trinitätslehre ist nicht die Erkenntniß, daß sie Unmögliches als wirklich zu denken fordert; wären die Ideen dagewesen, welche die nothwendige Grundlage des Dogma sind, so würde man sich über die innern Widersprüche hinweggesetzt oder neue Versuche zu ihrer Lösung gemacht haben. Doch alle eigenthümlich christlichen Ideen fehlen, darum muß mit der Versöhnungs- und Erlösungslehre auch die Trinität fallen. Das System des Socinus ist der ganz rohe Razionalismus des sogenannten gesunden Menschenverstandes, der sich dann leicht mit dem abenteuerlichsten Supranaturalismus verbindet. Es fehlt ihm noch an jeder Art von allgemeinerer Bildung, an allem organisirenden Sinn, er erscheint nur als die in Einzelheiten sich zersplitternde Reflexion des Mittelalters in einer Verbindung mit der kritischen Richtung der neuern Zeit. Der Satz von der Identität soll für alles hinreichen, er wird nicht allein kritisch angewandt, um zu verwerfen, was einen Widerspruch in sich schließt, sondern es soll auch umgekehrt alles möglich sein, was sich nicht widerspricht, ohne auf die Verbindung der an sich möglichen Einzelheiten und die daraus folgenden Beschränkungen eine

1) Quis illi (sc. Thomae Aquinati) concedat, proprietatem personalem non habere aliquam unionem cum suo correlativo, si utrumque in una eademque numero essentia simul et pariter invenitur? aut si unionem pro identitate, ut sic loquamur, accipit, quis illi dederit, quia inter proprietatem personalem et suum relativum non sit aliqua unio, i. e. identitas, non fieri ex ipsis ullam compositionem. Neque enim eorum, ex quibus aliquid componendum est, identitas ulla reperitur. Quin imo ex iisdem nihil componitur, sed ex diversis. F. Socini def. animad. opp. tom. II. p. 636. Irenop. 1656.

2) Quod regni Polon. opp. t. I. p. 697.

weitere Rücksicht zu nehmen. Daher sind dann die einzelnen Sätze so leidlich klug und verständig, das Ganze aber die geschmackloseste Zusammensetzung widerstrebender Theile.

Die Zerreißung jedes lebendigen Ganzen spricht als Charakter des Socinianismus besonders in der Auffassung der Persönlichkeit sich aus. Mit Recht findet er den Kern derselben im Willen, reißt ihn aber sogleich aus seiner natürlichen Verbindung mit dem Denken heraus und macht ihn zur absoluten Willkür. Es ist der verzerrte Scotismus des Mittelalters, der sich für alle Ungereimtheiten, die er zusammenstellte, auf den göttlichen Willen berief. Hier zeigt sich aber auch sogleich, wie der Widerspruch gegen jeden Unterschied in Gott in sein Gegentheil umschlägt. Allerdings wird der Unterschied des Denkens und Wollens mit den ihnen entsprechenden Prozessionen vermieden, aber er kehrt in der abstrakten Einheit der göttlichen Willkür weit geschärfter in den einzelnen Willensakten wieder, für die nun jedes Band fehlt. Die Behauptung der Ewigkeit Gottes, welche Socin sehr ernsthaft begründet, wird zur bloßen Ironie, weil Gott in Wirklichkeit gar nicht existirt, sondern in einzelne Volizionen auseinanderfällt. Erst so ist es möglich jedes Band zwischen Gott und Welt zu zerreißen und den Begriff der Offenbarung faktisch ganz aufzuheben. Die Schöpfung kann zunächst in keiner Weise als Offenbarung gelten, denn da jeder Willensakt durchaus nicht irgendwie bedingt ist, also auch nichts über ihn selbst auf die Qualität des Wollenden Hinausweisendes hat, so kann dies eben so wenig in dem dadurch Gewirkten sich finden; es ist durchaus bedeutungslos und offenbart nichts als sich selbst, seine eigene Existenz als etwas völlig Vereinzeltes und Unbegreifliches So steht die Welt als Werk der göttlichen Willkür ohne irgend eine Beziehung zum Schöpfer da, aber auch die einzelnen Existenzen haben keine Beziehung zu einander, weil sie ihnen im schöpferischen Geiste Gottes fehlt. Hier ist jener Gemeinplatz, daß wie jeder selbst, so auch sein Gott sei, einmal wahr, so unfähig Socin ist, ein Ganzes als Organismus zu begreifen, eben so wenig vermag es sein Gott. So stehen auch die Menschen ohne alle Verbindung unter einander, ohne Vergangenheit und ohne Zukunft,

in Gutem und Bösem nur sich selbst verschuldet als Einzelne da, es giebt keine Menschheit, sondern nur Menschen. Es giebt also auch keine Gesammtschuld, die zu tilgen, kein verlornes Ebenbild Gottes, daß wiederherzustellen, kein heiliges Leben der Gemeine, das zu begründen wäre; Versöhnung, Erlösung, Heiligung sind etwas Unmögliches. Auch in dem Leben des Einzelnen ist jeder Zusammenhang aufgehoben, denn auch seine Freiheit ist absolute Willkür, auch seine individuelle Vergangenheit ist ohne Beziehung zu Gegenwart und Zukunft. Von einem Sündenfall kann daher in keiner Weise die Rede sein, es erscheint ein vollendeter Pelagianismus; doch hat dieser Vorzug, sich selbst erlösen zu können, seine Begründung im System, da der Mensch, welcher keine über sein empirisches Dasein übergreifende Bedeutung hat, doch wohl als Ersatz auf das Vorrecht der untern Thierklassen, seine verlornen Glieder immer wiederzuerzeugen, Anspruch machen kann.

Hieraus ergiebt sich, warum die socinianische Trinitätslehre nicht den Charakter des Arianismus, sondern den des Artemonitismus angenommen hat. Der Wille und sein Ausdruck, Wort und That, hat zu dem Sein gar keine Beziehung, die Offenbarung des göttlichen Wesens wird also für uns völlig gleichgültig, die der einzelnen Bestimmungen göttlicher Willkür macht aber nur ein redefähiges Organ nöthig und kann sehr gut durch einen bloßen Menschen geschehn. Christus ist also bloß Mensch und hat nur die Bestimmung, den göttlichen Willen zu offenbaren, und zwar geschieht dies durch ihn allein, da die Vernunft nicht schon für sich einen Inhalt hat und auch durch die Weltbetrachtung nichts weiter als eine Reihe vereinzelter Anschauungen bekommen kann. Daher die große Bedeutung, welche die Schrift für den Socinianismus hat: nur aus ihr kann er Kenntniß des göttlichen Willens schöpfen; aber sie hält ihn auch in sclavischer Unterwürfigkeit, da ihm jedes Mittel fehlt, von einzelnen Aussprüchen auf das Allgemeine und Ganze zu schließen. Ihm bleibt nur der Satz des Widerspruchs, und er kann es daher nie zu dem freien Verhältniß des Protestantismus zur Schrift bringen, weil ihm die Einheit des Geistes mit ihr fehlt. Darum muß er immer an den einzelnen

Aussprüchen markten und sophistisiren und seine Exegese wird eine Verrenkung und Zermarterung der Schrift, um sie mit der Masse von Voraussetzungen zu vereinigen, die sich hinter seiner absoluten Voraussetzungslosigkeit verbirgt. In dieser Weise erscheint die Polemik gegen die Trinitätslehre, so weit sie sich auf Exegese gründet. Zum Beweis, daß sie dem Geist der Schrift widerstreite, werden die Stellen Joh. 17, 3; 1 Tim. 6, 16; Eph. 4, 6; 1 Kor. 8, 6 angeführt. Aber es mußte auch jede Präexistenz und jede wesentliche Verbindung Christi mit Gott aus der Schrift verwiesen werden. Heißt es, durch Christum sei die Welt gemacht, so bezieht sich dies nur auf die geistige Welt, die durch ihn eine neue und andre wurde. So bedeutet auch das „im Anfang war das Wort" nur „bei der Gründung der neuen geistigen Welt", der Anfang ist die Verkündung des Evangeliums, die mit dem Auftreten Johannes des Täufers begann, der Zusatz aber daß das Wort bei Gott war, bezeichnet, daß Christus vor der Verkündigung durch Johannes nur Gott bekannt war. Der Sinn des ganzen Prologs ist nur der, daß Christus schon bei dem Auftreten des Johannes lebte, aber in seiner Bedeutung nur Gott bekannt war. Um aber die ganze Frage schnell abzumachen, wird dann hinzugefügt, alles, was von Christo Göttliches ausgesagt werde, beziehe sich nicht auf seine Natur, sondern auf seine Würde als Messias; dieser hohle Schein ohne Wesen ist der Purpurmantel, der Christo umgehängt wird, bevor man ihn an das tüchtig aus trocknem Holz gezimmerte Kreuz schlägt [1]). In diesem Sinn wird fortexegesirt. Christus heißt Wort, weil durch ihn der Wille Gottes verkündet wurde, und er Urheber des Worts war, also metaphorisch und metonymisch; das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* aber heißt, er **war**, nicht er **wurde** Fleisch [2]). Christus ist also nur Mensch und kann auch den Namen „Sohn Gottes" nur in demselben Sinn, wie alle Übrigen führen, nämlich als jemand, dem eine besondre Herrschaft von Gott zu

---

1) Explic. primi cap. ev. Joh. Socin. opp. tom. I. p. 78. 79.

2) Verbum *ἐγένετο* non factus est, sed fuit necessario exponi debere constat. l. c. p. 80.

Theil geworden ist [1]), auch wagte er selbst nicht, in einem andern Sinn diese Göttlichkeit oder Sohnschaft sich zuzuschreiben, als es seines heiligen Lebens wegen ihm zugeschrieben werden konnte; nur eins unterscheidet ihn von den Menschen, seine übernatürliche Geburt. Diese wird sonderbarer Weise festgehalten, obgleich sie der Tendenz, in der empirischen Erscheinung Christi als Mensch auch sein ganzes Wesen beschlossen zu denken, geradezu widerspricht; aber sie wird auch nur deßhalb festgehalten, weil ihre Bedeutung gar nicht erkannt ist, ein neuer Beweis, wie völlig unfähig der Socinianismus ist, ein Ganzes als solches wie in den Verhältnissen seiner Theile zu übersehen. Er ist der vollendete Empirismus, der sich zur Noth jedes Wunder auch in der rohsten Form aufdrängen läßt, nur darf man nicht verlangen, daß dies auch irgend eine Folge habe. So gesteht er Christo auch sehr bereitwillig den Namen Gott zu, macht ihn aber nur zum bedeutunglosen Titel, denn „was giebt es Ungereimteres als den Gedanken, Gott sei Mensch geworden [2]).“

Leichter ist es, den Grundsatz, die Einheit des göttlichen Wesens leide keine Mehrheit der Personen, für den h. Geist auch exegetisch durchzuführen. Er soll in der Schrift nur die Kraft und Wirkung Gottes sein, wodurch die Menschheit geheiligt wird, wie dies die Ausdrücke, Ausgießung des h. Geistes, gesalbt, getauft werden mit dem heil. Geiste bezeichnen. Socin bemerkt freilich selbst, daß der h. Geist an andern Stellen auch als Person erscheint, doch dies wird sehr leicht durch den Machtspruch beseitigt, es sei nur Personifikazion, wie sie ja auch sonst in der Schrift vorkomme [3]).

In seiner gänzlichen Ideenlosigkeit, seinem Auseinandergehn in lauter einzelne Reflexionen, die sich nie zum Ganzen verbinden, seiner völligen Geist- und Geschmacklosigkeit, die ne-

---

1) Filii dei sunt et nominantur, qui aliquod imperium vel judicium habent. Quod regni Poloniae. I, 699.

2) Quid magis ἀδύνατον quam deum carnem esse factum. Explic. prim. cap. ev. Joh. p. 83.

3) Quod regni Poloniae. p. 700.

den dem polemischen Scharfsinn nur um so greller hervortritt, in dem Mangel aller Produktivität ist der Socinianismus als Vollendung einer zerfallenden Periode anzusehn. Er ragt freilich in eine neue Zeit herüber, er hat auch Einzelnes aus ihr aufgenommen, aber es auch sogleich verzerrt, und der Geist dieser Zeit hat nicht mit seiner Eigenthümlichkeit ihn ergriffen, nur die Luftwellen, die er in seinem Flügelschlage erregt hat, sind noch zu ihm herübergebebt, konnten ihm aber nichts Positives geben und haben nur die Bedeutung einer allgemeinen Bewegung. Nur dies hat er mit der Reformazion überein, daß auch er Bewegung ist, daß er zum Theil sich negativ gegen den Katholizismus verhält, aber nicht negativ sondern positiv ist die Ähnlichkeit zu bestimmen. Hier aber ist völliger Gegensatz. Die Reformazion findet im Glauben ein neues, lebendiges, produktives Prinzip, in dem sich ein inneres und wahres Verhältniß des Menschen zum Christenthum begründet, im Socinianismus aber ist nur ein rein äußeres Verhältniß des Menschen zur Offenbarung, wie es in der Scholastik des Mittelalters immer schärfer hervorgetreten war, der Mensch ist das für seinen Inhalt ziemlich gleichgültige Gefäß, worin die Offenbarung ausgeschüttet wird, seine Aufgabe ist eben so wie im Mittelalter die, ihn sich zu assimiliren, daß er aber dabei mehr negirend auftritt hat keine Bedeutung und ist sogar nothwendiges Ende der mittelalterlichen Bestrebungen, sobald der Muth sich fand, es auszusprechen. Ist ja auch nicht Kritik und Negazion das Charakteristische der neuen Zeit, sondern die Aufnahme eines neuen Inhalts und seine produktive Gestaltung, sie beginnt nicht mit dem toricellischen Vacuum, sondern mit der Entdeckung einer neuen Welt und der Reformazion. Daß aber der Socinianismus allein aus der Schrift den Inhalt seines Glaubens schöpfen will, ist eben so bedeutungslos, denn nicht in dem, was, sondern in der Art, wie es geschieht, kommt der eigenthümliche Geist zur Erscheinung; diese ist aber ganz die äußerliche, vereinzelnde, prinziplose, immer von vorn anfangende Manier des Mittelalters. Soll aber etwa der Versuch des Socinianismus, nur durch sittliche Handlungen, — denn sein heiliges Leben ist nur ein zusammenhangloses Kon-

glomerat derselben, — die Unsterblichkeit zu erlangen[1]), ihn in Verwandtschaft mit der Reformazion bringen, so weist auch dies gerade in der Zerreißung des Lebens in einzelne Momente, in der Auffassung als eines rein äußerlichen Gehorsams eben so wie der Pelagianismus des Systems auf die letzten Zeiten des Mittelalters als eine Vollendung ihrer Richtungen zurück, dessen Scotismus, Empirismus und Nominalismus darin ausläuft.

Die Reformazion.

Das Mittelalter hatte nicht erreicht, was es erstrebt hatte. Der Versuch, den geistigen Erwerb, der ihm zugefallen war, durch reflektirende Betrachtung und systematisirende Anordnung sich zu assimiliren, war mißlungen. Das Fremde mußte ihm fremd bleiben, weil es nicht seine durchaus äußerliche Stellung dazu aufgeben wollte. So erschien der Inhalt des Glaubens immer als etwas dem menschlichen Bewußtsein Zufälliges, das es deßhalb auch am Ende geradezu verwarf, wie es in dem letzten Ausläufer der mittelalterlichen Scholastik, dem Socinianismus, geschah. Während die Wissenschaft sich in diesem Gegensatz von Glauben und Wissen fruchtlos umhertrieb, einem Gegensatz, den wiederaufzunehmen die neuere Zeit gutmüthig genug gewesen ist, hatte sich die Religion doch dem gemüthlichen Leben als verwandt, als nothwendig erwiesen. Daher hatte die Mystik versucht, von hier aus den Glaubensinhalt sich anzueignen, indem sie ihn aufs Neue aus sich produzirte. Aber da man der Vagheit des gemüthlichen Lebens, der Zufälligkeit, welche in subjektiven Erfahrungen lag, durch einen Salto mortale in den Substanzialismus und die Spekulazion Halt und Festigkeit geben wollte, vernichteten sich diese widerstrebenden Elemente an einander, so daß der Geist aus den Bestrebungen des Mittelalters durchaus keinen realen, aber einen um so bedeutenderen formalen Gewinn hatte. Das Resultat ist die Erfahrung, daß der Geist nicht irgend einen Inhalt begreift, weil oder dadurch, daß er darüber reflektirt,

1) Dies ist dem Socinianismus Ziel des sittlichen Lebens.

auch nicht dadurch, daß er die Form daran legt, in der er sich als Geist realisirt, die Form des Selbstbewußtseins, endlich auch nicht dadurch, daß er diese Form des Selbstbewußtseins oder die des Werdens substanziirt und diese Existenzform zur Bestimmung des Wesens selbst macht. Diese Form, in der sich der Geist seiner selbst bewußt wird, ist nichts als die Selbstbegrenzung des Ich, die aber eben deßhalb nichts über sie selbst Hinausgreifendes hat und am wenigsten eine reale Beziehung zu irgend etwas außerhalb dieses Ich haben kann, ja nicht einmal zu diesem selbst, sofern es nicht bloß der abstrakte Begriff desselben ist. Das Christenthum hat nun aber nichts zu thun mit dem abstrakten Begriff des Geistes, weil Christus eben nicht in diese Abstrakzion, sondern in diese bestimmte, wirkliche Welt gekommen ist. Die Reformatoren konnten also nicht von jener allgemeinen Form des Selbstbewußtseins, sie mußten von einer Bestimmtheit desselben, wie sie der jetzigen wirklichen Welt eigenthümlich und doch allgemein ist, ausgehn, nur so konnte es zu einem wahrhaften Ergreifen und Aneignen des Christenthums kommen. Diese allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Geistes, wie er in der jetzigen wirklichen Welt existirt, ist seine Sündhaftigkeit, die er nun nicht mehr als eine Äußeres und Einzelnes treffende, sondern als sein ganzes Sein im Innersten durchdringende erkennt. So kann sie auch nicht durch irgend etwas Äußerliches, Einzelnes oder Endliches geheilt werden, auch nicht durch seine eignen vereinzelten Bestrebungen, sondern nur durch Gott, der auch in dem empirischen, gefallenen Menschen noch immer die Idee der Vollkommenheit und wahren Heiligkeit, wozu er geschaffen ist, erhält. Hiermit könnten die Reformatoren nur in die Vergangenheit zurückzulenken scheinen, und allerdings können sie auch nur auf die ewige Wahrheit des Christenthums zurückgehn, auch knüpfen sie außerdem an die eigenthümliche Entwicklung der abendländischen Kirche an, wie sie in Augustin beginnt, ihre Eigenthümlichkeit aber liegt darin, wie sie nun im Glauben die Entzweiung des Menschen mit sich und Gott zur Versöhnung aufheben. Diese Versöhnung ist nun wieder das durchaus Gewisse, wieder nicht sofern der Mensch an sich Geist,

sondern sofern er bestimmtes Glied nicht nur dieser wirklichen Welt, sondern der wahren geistigen Kirche Christi ist; aber er ist auch nur versöhnt sofern er sich selbst als solchen nicht durch ein irgend wie vermitteltes Erkennen, sondern durch sein völlig Gott und Christo hingegebnes Sein und Leben unmittelbar erfährt. Er weiß, daß er im Glauben in eine neue Welt eingetreten ist, nicht durch eigne, sondern durch Gottes Macht, während er doch zugleich von der Welt der Sünde umgeben ist, ja in ihr lebt, so daß sein Dasein noch fortwährend innerhalb dieses Gegensatzes von Sünde und Gnade sich bewegt, doch aber die erstere immer in die letzte aufgehoben wird. So wird der Zusammenhang des Lebens nicht zerrissen, obgleich gerade das Gegentheil des frühern Zustandes eingetreten ist. Daß diese Veränderung aber nicht durch den Menschen, sondern durch Gott gewirkt wird, ist unverfänglich, da nur der den Geist erneuert, der ihn geschaffen, diese Wirkung auch dem Geist gemäß ist, da sie von ihm ersehnt, nur seinen Abfall von der Idee aufhebt, doch so daß er dies bewußt in sich aufnimmt. Das Bedeutende aber, wodurch die ganze Stellung des Subjekts zur Religion eine durchaus andre wird, ist die, daß der Glaube nun Mittelpunkt des ganzen Seins und Lebens wird. Damit ist das äußerliche Verhältniß aufgehoben, in welches der Katholizismus das Subjekt zum Kirchenglauben setzte, als sollte es einen immer in einzelne Sätze zerfallenden Inhalt in sich aufnehmen. Im Protestantismus dagegen weiß sich der Gläubige mit Gott versöhnt, weil er es ist, es gehört zum unmittelbarem Inhalt seines Selbstbewußtseins, und er kann hier nicht nach einer weitern Vermittlung für das Wissen fragen, weil er im tiefsten Kern seines Seins nichts als ein durch den Glauben Versöhnter ist, sein Wissen davon also mit seinem Selbstbewußtsein gegeben ist. Von hier aus muß der ganze frühere dogmatische Inhalt zur unmittelbaren Lebenserfahrung werden, oder sich doch als ihre nothwendige Bedingung anschließen. So erhalten die Ideen der Erlösung, Versöhnung und Heiligung eine größere Bedeutung und ein frischeres Leben, indem sie die Ausgangspunkte für alles Denken und Handeln werden, zugleich aber beides größere Freiheit, weil Irr-

thum und Sünde schwindet, wo der Kern des Lebens geheiligt ist. In die Mystik konnte dies nicht zurückführen, weil der Glaube allein die Vermittlung der Persönlichkeit mit Gott, also jeder Substanzialismus ausgeschlossen ist.

Indem die Reformatoren vom Selbstbewußtsein des Gläubigen als eines Erlösten und Versöhnten ausgingen, konnten sie doch die Schrift als formales Prinzip aufnehmen, weil diese nur denselben Mittelpunkt, den Glauben, hat, also auch der weitere Inhalt, wenn nur auf beiden Seiten eine folgerichtige Ausführung ist, gleich sein muß. Daher blieb das Verhältniß dazu auch frei, besonders bei Luther, der das Ganze des Glaubens mit vorherrschender Produktivität und Genialität aus sich selbst von jenem Mittelpunkte gestaltete. Doch hat er auch bei der Gewißheit, daß in allem, was unmittelbar aus dem Glauben quillt, kein Irrthum noch Sünde ist, immer nur aus der Schrift die Fülle des Geistes geschöpft, weil er wußte, daß während unsres Lebens in einer sündhaften und irrenden Welt nicht alles immer reines Erzeugniß des Glaubens ohne fremde Beimischung ist. So ist die protestantische Dogmatik schriftgemäß, die Exegese frei und glaubensvoll geblieben. Zugleich tritt aber ein großer Unterschied der protestantischen Dogmatik von der mittelalterlichen Scholastik hervor. Weil die erstere nur von dem Glauben und dem dadurch bestimmten Selbstbewußtsein, als dem der Versöhnten und Erlösten, ausging, und nur das in näherm oder fernerm Zusammenhang dadurch Gegebene aufnahm, mußte sie eine große Menge des Stoffs, den die Scholastik in ihren Kreis gezogen hatte, ausstoßen; alles, wozu sie in einem nur äußerlichen Verhältniß hätte bleiben müssen, wurde nothwendig zurückgewiesen. Aus diesem Grunde entläßt sie die Philosophie, die nun wieder frei ihren eignen Weg geht und in frischer kräftiger Lebenslust den in reicher Fülle heranströmenden Stoff äußeren Wissens, mannigfacher Kenntnisse zu bewältigen, zugleich aber in die Tiefe des Geistes einzudringen sucht, um in sich irgend wie einen festen Punkt bei dem unstäten Wogen der Dinge und der Gedanken zu finden. Dadurch, daß alles Fremdartige zu freier selbständiger Ausbildung entlassen wird, kommt alles erst in vielfache Be-

rührung, in innigere Beziehung, jedes freut sich an der kräftigen, gesunden Entwicklung des Andern, wirkt darauf ein und empfängt seine Einwirkungen. So bleiben auch Theologie und Philosophie nicht ohne gegenseitige Beziehungen; sobald die letztere sich als geistige Macht beweist, hört die Theologie nicht auf, freundlich und feindlich sich mit ihr zu berühren, so daß sie oft ihr eignes Gebiet aufgiebt, um sich stümperhaft auf dem fremden zu geberden, durch Weite zu ersetzen, was an Intensität und Tiefe fehlt, dann aber in dem vagen Bereich des allgemein Menschlichen das Christliche und Göttliche verliert. Daher tritt sie gegen das Ende dieser Periode wieder in ein durchaus äußerliches Verhältniß zu ihrem Inhalt, bis sie sich ganz davon entleert, während die Philosophie vom bloß menschlichen Bewußtsein ausgehend, indem sie sich in sich vertieft, die christlichen Ideen als Vollendung des Menschlichen in sich aufzunehmen strebt.

Entwicklung des Dogma in der lutherischen Kirche.

Am schärfsten spricht sich der Gegensatz der neuen Zeit gegen das Mittelalter in Luther aus. Nirgends ist bei ihm das bloß assimilirende und reflektirende Streben, er wußte sich eins mit dem Geiste des Christenthums und hat von hier aus in freier Originalität den Glaubensinhalt in bestimmter Gestaltung hingestellt. Nirgends ist mehr bloßes Ordnen, sondern eine wirkliche Produktivität, weil in dem kräftigen Leben des Glaubens alles wahrhaft sein Eigenthum geworden ist. Aber er hat auch nur gegeben, was wirklich lebendig aus ihm hervorquoll, und dies in reinen ungeschmückten, nackten Formen, ohne, wie das Mittelalter, mit sinnigem Fleiß es zu verzieren, da er sich nicht erst, wie dies, dadurch einen Weg zum gemüthlichen Anschließen zu bahnen brauchte. Doch indem er vom Glauben ausging, war zunächst nur das Bewußtsein von Sünde und Gnade gegeben, nur dies und was in näherer Berührung damit stand, erfuhr unmittelbar eine neue Gestaltung, das ferner Liegende mußte einer spätern Zeit aufbewahrt bleiben. Hierhin gehört besonders die Trinitätslehre. Luther hat sie keiner

neuen Bearbeitung unterworfen, es wäre eine unzeitige Geschäftigkeit gewesen, wo mehr und für diese Zeit Wichtigeres zu thun war; aber er hat sie darum nicht, wie die Schwärmer und Revoluzionsmänner seiner Zeit, weggeworfen, sondern die Ideen, worauf sie ruht, in ihrer ganzen Tiefe erfaßt und in sich aufgenommen; sie sind die bewegenden Mächte in der von ihm erneuerten Kirche. Sein Geist hatte Raum und Sinn für den ganzen dogmatischen Reichthum, und Weite des Blicks genug, um zu sehn, wie jener Glaube mit den Lehren von Sünde und Gnade auf die Dreieinigkeit hinaus wies und nothwendig dies Dogma wieder aus sich gestalten müßte. Daß diese Gestaltung eine andre werden müßte als sie in der Scholastik war, ahnte er, aber eben so, daß das Wesentliche bleiben würde, weil sie denselben Interessen, den Ideen der Erlösung Versöhnung und Heiligung entsprechen müßte. Wenn er gestand, daß auch ihm wohl eigenthümliche Gedanken darüber gekommen wären, so hat er doch mit großer Entschiedenheit die Nothwendigkeit des Dogma und seinen innern Zusammenhang mit den eigentlichen Heilslehren behauptet. Ohne auf die scholastischen Distinkzionen und die Versuche über das Verhältniß der Personen einzugehn, erinnert er immer, es seien drei Personen in derselben Gottheit und jede Person derselbe vollkommene Gott, so daß die Personen nicht gemengt, das Wesen nicht getrennt werde, sondern Unterschied der Personen und Einheit des Wesens bleibe. Der Vater ist der Ursprung und Brunn der Gottheit im Sohn und h. Geist, und kann der Sohn, wenn der Vater genennet ist, nicht abgesondert, sondern muß zugleich genennet und gemeint sein, — weil keine Person außer der andern ein sonderlicher Gott sein kann [1]. Um die begriffliche Fassung hat sich Luther weiter nicht bemüht, aber er hat das Dogma in das innerste Leben des Gemüths aufgenommen und ihm durch die Verbindung mit der Soteriologie Halt und Bedeutung für das religiöse Leben gegeben, während er von den Spekulazionen, die das Mittelalter an diese Lehre knüpfte, mehr abgeleitet hat. Hier steht er im Gegensatz zu den Scholasti-

---

1) Die letzten Worte Davids. Werke Bd. VIII. fol. 156. Jena 1600.

kern, er ruft den Geist geradezu von dem Grübeln darüber zurück, das Dogma soll geglaubt, aber in seiner Unbegreiflichkeit erkannt werden, es soll lebendig mit dem Glauben an die Versöhnung durch Christum verwachsen, weil es ihre nothwendige Voraussetzung ist, aber die ganze Energie und Kraft des geistigen Lebens soll in jenem Glauben sich konzentriren, nur dies das einzige Sinnen und Streben sein, wie man durch Christum ein neuer Mensch werden möge; ist jenes erst als ein nothwendiger Theil des christlichen Denkens erkannt, so soll man nicht erst das, worin man lebt, dessen Wahrheit man erfährt, in einem fremden und äußerlichen Kreise zu begründen suchen, und zwar deßhalb nicht, weil das ganze Denken des Christen auch die Bestimmtheit des Christlichen haben soll, das, in sich selbst ein zusammenhängendes Ganze, sich nicht nach fremden Trägern umzusehen braucht.

Ganz in diesem Geiste schrieb Melanchthon seine loci communes [1]). Aus den Vorlesungen über den Römerbrief entstanden und ganz von dem in der Einheit mit den paulinischen Schriften sich bildenden protestantischen Bewußtsein getragen, werden sie völlig durch den Gegensatz von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium bestimmt. Die Lehren von der Dreieinigkeit, von Gott, von der Schöpfung und Menschwerdung sind ausgeschlossen. Nur der Umfang der Wohlthaten Christi, sein Verhältniß zu uns als Erlösten kann der Inhalt des christlichen Denkens sein, nicht aber was er, was Gott an sich ist, auch nicht in welchem Verhältniß er zur Schöpfung überhaupt steht. Jede Forschung, die darüber hinausgeht, verliert jene Frage: was soll ich thun, daß ich selig werde, aus dem Auge und verdunkelt eher das Bewußtsein des Verdienstes Christi, indem menschliche Eitelkeit die Geheimnisse Gottes zu erforschen sucht. Hierdurch ist die protestantische Dogmatik in ihrer Eigenthümlichkeit bestimmt, auch die Art, wie das Schriftprinzip in Anwendung kommen kann, nicht als ein halt- und geistloses Zusammensuchen einzelner Stellen, die sich nie zu einem

1) In der ersten Ausgabe v. J. 1521. Neu herausgegeben v. Augusti. Leipzig 1821.

Ganzen vereinen, sondern der rechtfertigende Glaube, oder der Gegensatz von Sünde und Gnade ist das organisirende Prinzip, jede andre Lehre kann also nur die Stellung und Bedeutung erhalten, welche sie durch ihre nähere oder entferntere Beziehung dazu bekommt.

Je mehr das protestantische Denken seinen Kreis erweiterte, um so mehr mußten die Christologie und die Trinitätslehre eine Stelle im System fordern, weil sich in ihnen das unmittelbar erfahrne und gewußte Heil begründete. Darum hat Melanchthon jene früher ausgeschlossenen Lehren in die spätern Ausgaben seiner loci aufgenommen. Charakteristisch nicht so sehr für den Geist der lutherischen Kirche, aber um so mehr für ihn selbst, ist die Art, wie er nun die Trinitätslehre behandelt. Er weist nicht so sehr ihren Zusammenhang mit der Soteriologie nach, er stellt auch nicht die Schriftlehre zusammen, sondern er abstrahirt ganz von dem besondern protestantischen Standpunkt und sucht sie im Gottesbegriff zu begründen und dem Denken überhaupt näher zu bringen, macht also auch einen Versuch den Kreis christlichen Glaubenslebens damit zu vermitteln. Er schließt sich hier nicht an die Mystiker, für deren Wahrheit unter den Reformatoren nur Luther Sinn und Gemüthstiefe genug besaß, sondern an Thomas. Obgleich die Trinität sich erst in der Erlösung offenbart, ist sie doch keineswegs auf eine Offenbarungstrias zurückzuführen, sondern giebt einen immanenten Unterschied in Gott, doch ohne daß dadurch die Einheit des Wesens aufgehoben würde; er muß also in die Person fallen. Eine Analogie bietet der menschliche Geist, der ein Bild der Trinität ist, das freilich nicht mehr in ursprünglicher Reinheit vorhanden, doch aber noch jetzt, wo es durch die Sünde verdunkelt ist, Spuren derselben trägt. Auch in ihm findet sich das Bild der Trinität nicht in seinem Wesen, sondern indem es aus der Potenzialität und dem bloßen Ansichsein in die Aktualität hinaustritt und sich als Person bestimmt und weiß. Der menschliche Geist zeichnet im Denken das Bild des gedachten Dinges, aber wir strömen unser Wesen nicht in unsre Gedanken über, sie bleiben einzelne, verschwindende Handlungen; der ewige Vater dagegen zeugt, in-

dem er sich anschaut, den Gedanken seiner selbst, der nicht mehr ein verschwindendes, sondern ein durch Mittheilung des Wesens subsistirendes Bild ist [1]. Dieser Gedanke, das Bild seiner selbst, ist der Logos, nicht ein leeres, verklingendes Wort, sondern eine Person, der Sohn Gottes, und dieser ist, was von einem verklingenden Worte nicht gesagt werden könnte, Mensch geworden, denn der Logos bleibt in dem von der Jungfrau geborenen Christus [2]. Wie der Sohn durch das Denken gezeugt wird, so geht der h. Geist von dem Willen, und zwar des Vaters und des Sohnes, aus, denn dessen Eigenthümlichkeit ist es, zu bewegen und zu lieben [3]. So unterscheidet er sich vom Sohn, und damit wird auch die Art, wie er sich offenbart, wesentlich eine andre, es sind nicht die Gedanken im Geist, sondern die Bewegungen im Herzen der Menschen, nur ist er nicht selbst mit diesen Bewegungen zu identifiziren, er ist an sich Person, wie er sich auch in seinem Erscheinen am Jordan offenbart.

Melanchthon ist hier jedenfalls über den Kreis der protestantischen Dogmatik hinausgegangen und hat ein wesentlich fremdes Element hineingebracht; die meisten lutherischen Theologen haben ihn auch deßhalb getadelt, aber ihm fehlte die Intensität und Energie des Lebens, wie Luther sie hatte, er war nicht alles, was er that, sondern hatte und wußte noch manches, mit dem er den Kern seines Seins in Verbindung setzen mußte, nur wer stets durchaus nur aus der Tiefe seines Seins heraus sprach und handelte, wie Luther es that, konnte hier sich gleich bleiben. Eine Bedeutung erhält aber Melanchthons Verfahren noch außerdem dadurch, daß es auf spätere Erscheinungen hinausweist, wie darin, daß er auch hier seine größere Verwandtschaft mit der reformirten Kirche kundgiebt; doch ist

1) Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae, sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones; at pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. Loci theol. de fil. p. 19 ed. Detzer. Erlang. 1828.

2) p. 27. 28. 3) p. 21.

dies nur darauf zu beschränken, daß er überhaupt die Trinitätslehre spekulativ zu begründen suchte, nicht aber darf es auf die Art, wie es geschah, ausgedehnt werden, denn hier hob er mit der lutherischen Kirche die persönliche Subsistenz des Sohnes hervor, ohne, wie die reformirte Kirche, die Einheit zu sehr zu accentuiren.

Die lutherischen Theologen blieben in der Behandlung dieses Dogma dem Geiste des Protestantismus treu. Sie verwarfen jeden Versuch, es aus der Vernunft zu begründen, weil es ihm durchaus wesentlich sei, Mysterium und der menschlichen Vernunft unbegreiflich zu bleiben. Die natürliche Gotteserkenntniß kann höchstens so weit reichen als die Offenbarung in der Natur, Schöpfer ist aber Gott nach der Einheit seines Wesens, nicht nach seinen persönlichen Unterschieden; nun ist aber noch außerdem die Erkenntniß jener Offenbarung durch den Sündenfall verdunkelt. Eben so bedeutungslos sind daher auch die Einwürfe der Vernunft, denn alle ihre Begriffe, womit sie das Dogma widerlegen will, sind doch nur von den Erfahrungen des bloß natürlichen Lebens abstrahirt, und es hieße ganz verschiedne Gebiete vermischen, wenn man ihnen hier irgend eine Stimme einräumen wollte [1]. So wurde darauf gedrungen, daß das Dogma sich allein durch seinen Zusammenhang mit der Lehre vom Glauben subjektiv begründen könne, darin hat es seinen Halt, seine Bedeutung für das religiöse Leben, seine Gewißheit. Aber wenn man mit Recht eine spekulative Begründung zurückwies, so war man wenigstens verpflichtet, nachzuweisen, daß die Bestimmungen des Dogma sich nicht unter einander aufhöben. Dies ist auf höchst ungenügende Weise geschehn; man kommt immer nur auf den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen zurück, den Begriffen des Geistes wird

---

1) Der Gegensatz gegen jede spekulative Behandlung des Dogma erstreckt sich auch auf die einzelnen Versuche, welche die Vergangenheit gemacht hatte. Es wird nachgewiesen, wie wenig sie leisten, was sie versprechen, wie wenig sie die Kirchenlehre in ihrem ursprünglichen Sinn wiedergeben. So bei den scholastischen Versuchen, denen immer entgegengehalten wird, daß in ihnen die Personen nicht wahrhaft Totalitäten sind.

ihre allgemeine Gültigkeit genommen, indem man sie allein auf die endlichen Dinge beschränkt, man fügt sogar noch das hinzu, immer die Einheit in demselben Sinn als die Dreiheit zu fassen, und doch zu fordern, man solle beides zusammendenken. Darum werden auch allen Einwürfen nur neue Distinkzionen entgegengesetzt, und man sieht sich bald genöthigt, alle die scholastischen Bestimmungen über das Verhältniß der Personen zum Wesen und unter einander aufzunehmen und sie wo möglich noch weiter auszuführen, doch kommt immer alles darauf hinaus, daß die Personen sich von einander real, vom Wesen nur ideell unterscheiden 1), also auf eine schon von Thomas gemachte Bestimmung, dem sich auch hier die protestantische Kirche doch noch verwandter zeigt als dem Duns.

In der Lehre vom Ausgang des Geistes trat die protestantische Kirche auf die Seite der römischen, und ging in ihren Gegensatz zu der griechischen Lehrweise ein. Dies kam bei den Verhandlungen der Tübinger Theologen mit dem griechischen Patriarchen Jeremias zur Sprache, im J. 1576—1581. Die protestantischen Theologen behaupteten, die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater fordre, daß er auch Prinzip für das Ausgehn des Geistes sei, die Griechen entgegneten, daß sich dies nur auf das der Gottheit Gemeinsame beziehn könne, nicht aber auf das den Personen Eigenthümliche. Die Protestanten setzten eigentlich voraus, was sie beweisen sollten, nämlich daß das Hauchen des Geistes keine persönliche Proprietät sei, da es dies nur nach ihrer Auffassung nicht war, während die Griechen sie als solche in Anspruch nahmen. Das Bedeutendere war, daß, da der Sohn den Geist sende, er auch Prinzip desselben sein müsse, weil das Eine nicht ohne das Andre gedacht werden könne; aber auch dies war nichts Entscheidendes, Gründe und Gegengründe blieben sich am Ende gleich. Daher kam es denn, daß innerhalb der protestantischen Kirche selbst sich ein Widerspruch erhob. Reinboth behauptete, daß der Ausgang des h. Geistes von Vater und Sohn keineswegs mit solcher Evidenz in der Schrift gelehrt werde, daß man ihn zu einem

---

1) Das Weitere bei Baur a. a. O. III, 362 ff.

nothwendigen Glaubensartikel erheben könne, denn was Gott nicht offenbart habe, könne auch nicht nothwendig zur Seligkeit sein [1]. Dieser Widerspruch war ohne Bedeutung und ging ohne Folgen vorüber, aber er war das Vorspiel größerer Gegensätze, es wurde schon sichtbar, daß ein heftigerer Streit hervorgerufen werden müßte, da die protestantische Kirche gegen ihr ursprüngliches Prinzip den Glauben an die Trinitätslehre, auch abgesehen von der Einsicht in ihren innern Zusammenhang mit dem rechtfertigenden Glauben als nothwendig zur Seligkeit forderte.

Die protestantische Mystik.

Die Protestanten, besonders die lutherische Kirche, hatten im Glauben und dem damit gegebnen angespannten Streben der ganzen Persönlichkeit ihre Vereinigung mit Gott gefunden. Auch war dies die einzig mögliche Vermittlung, wenn sie eine geistige bleiben und nicht mit Aufgeben der Persönlichkeit zur Vereinerleiung werden sollte. Aber der Protestantismus hatte zu voreilig dem rechtfertigenden Glauben an die Versöhnung durch Christum noch einen weiteren Inhalt ferner liegender Lehren gegeben und ihm durch diese extensive Erweiterung einen Theil seiner Energie entzogen, so daß die protestantische Dogmatik doch wieder einen scholastischen Charakter durch dies zum Theil äußerliche Verhältniß zu ihrem Inhalt erhielt. Sofern sie dadurch von ihrem eignen Prinzip zum Theil abfiel und noch etwas außer jenem durch den Glauben allein bestimmten Leben der Persönlichkeit, ein ihm zum Theil fremdes Wissen zur Bedingung der Seligkeit macht, ruft sie zum Theil selbst die Mystik hervor, als einen Versuch, jenes äußerlich Aufgenommene sich anzueignen und zu wirklichem Leben zu bringen. Aber während in jener doch immer der Glaube Mittelpunkt des Ganzen bleibt, macht diese gerade den Inhalt selbst zum Prinzip und giebt damit die Persönlichkeit und ihre Bedeutung

1) Schutzrede wider die unchristliche Anklage, als wenn er es mit den Socinianern halte u. s. w. 1657. Wiederholte Schutzrede 1661.

in der Auffassung Gottes und des Menschen, an sich wie in ihrem Verhältniß zu einander, wieder auf.

Historische Beziehungen geben dieser Mystik noch einen besondern Charakter. Am Ende des Mittelalters hatte man allgemeiner die Nothwendigkeit gefühlt, die Welt nicht als ein zusammenhangloses Konglomerat von Einzeldingen zu fassen, sondern von der Idee des Ganzen aus, ihren allgemeinen Charakter und ihre Beziehungen unter sich hervorzuheben, um sich nicht mehr bloß an der äußern Schale abzumühen. Damit glaubt man auch das Wesen der Dinge erfaßt zu haben. Soweit kann die protestantische Mystik der des Mittelalters verwandt erscheinen, hier aber scheidet sie sich davon. Die letztere hatte sich mit den einfachen Momenten im Prozeß des Werdens begnügt, die bloße Existenzform als Wesensbestimmung genommen und damit alles Individuelle verschwemmt. Die Aufregung der Reformazion und der ganzen mit ihr anbrechenden neuen Zeit war zu bedeutend, als daß man sich mit einer so oberflächlichen durchaus empirischen Bestimmung hätte begnügen können, die Individualität, welche sich immer mehr geltend macht, welche vom Protestantismus so völlig anerkannt und gerade in der unbedingten Hingebung des Glaubens erhalten war, wurde auch hier nicht übersehn, und eben sie wollte man in ihrem innern Wesen erkennen. Daher ist der hohle Gegensatz des Endlichen und Unendlichen aufgegeben, das besondre Verhältniß des Menschen zu Gott verflüchtigt sich nicht immer wieder in dies allgemeine; es tritt sogar zunächst das Verhältniß des Menschen zur Welt hervor. Auch diese ist nicht mehr die schlechte Abstrakzion eines All endlicher Dinge, sondern ein durch gegenseitige Beziehungen verbundnes Ganze von in besondrer Eigenthümlichkeit existirenden Einzelwesen. In diesem Anerkennen, daß ein jedes berechtigt sei, in seinem ganzen individuellen Sein aufgefaßt zu werden, zeigt die Mystik dieser Zeit schon in ihrem allgemeinen Charakter den Einfluß des Protestantismus. Als Mystik aber bestimmt sie sich durch die eigenthümliche Weise, wie sie das Wissen auf das Sein basirt. Wie der Platonismus die besondern Vorstellungen und Be-

griffe in den allgemeinern eingeschlossen und in ihnen gegeben dachte, so geschieht es hier auf dem Boden des besondern substanziellen Lebens. Die niedern Gattungen der Geschöpfe sind gewissermaßen in den höhern enthalten, so daß auf dies substanzielle Enthaltensein sich der protestantischen Mystik das Erkennen derselben gründen kann. So werden erdige Stoffe in die Pflanzen aufgenommen, in ihren Früchten veredelt, gehn in animalische Körper über; sie sind also in der Erde, den Pflanzen, den Thieren, wenn auch in jedem mit seinem besondern erdigen, pflanzlichen, thierischen Charakter. Da nun jeder Theil nicht ein abgerissenes Stück ist, sondern seine Gattung im Kleinen darstellt, so sind alle niedern in der höhern enthalten, die Welt also als ein Ganzes verschiedner Geschöpfe im Menschen. Dieser ist daher Mikrokosmus, da alle Einzelwesen in ihm substanziell nach ihren Samen und Keimen enthalten sind, das Universum in ihm als seinem Ziel und seiner Spitze zusammengefaßt wird. Zugleich ist der Mensch durch seine Seele Gott verwandt, denn diese ist nicht erschaffen, sondern aus dem göttlichen Athem geschaffen, er vereinigt also in sich Erde und Himmel. So ist er der Mittelpunkt der Welt und wie sich in ihm die Keime von allem vereinigen, so ist auch das Wissen von allem in ihm, wenn auch durch die Sünde verschüttet und verdunkelt; es braucht nur wieder geweckt zu werden, jedes Lernen ist Erinnerung. Der Mensch hat in sich selbst einen unerschöpflichen Quell des Wissens, oder vielmehr er ist Wissen und Weisheit; das Christenthum hat nur die Bedeutung, dies durch die Sünde verschüttete Wissen wieder hervorzuheben und in Erinnerung zu bringen.

Diese Ideen waren besonders durch Theophrastus Paracelsus in Umlauf gekommen, und schon bei ihm zeigt es sich, wie sie den Menschen in eine unmittelbare, wesentliche Beziehung zu Gott setzen, so daß Sohn und Geist immer aus Personen im göttlichen Wesen zur sich vergeistigenden und vergöttlichenden Menschheit selbst werden; da aber bei ihm noch immer das ursprüngliche Wissen des Menschen von der Welt besonders hervortritt, so wird ihre Bedeutung nicht so durch-

greifend, dies geschieht erst hauptsächlich bei Valentin Weigel[1]).

Weigel stützt sich durchaus auf die realistische Grundlage dieser spätern Mystik, wonach die Stoffe der untern Gattungen immer in den obern enthalten sind, und jedes Werden nur die Entwicklung der individuellen Qualität, ohne weitre Rücksicht auf das Zusammenwirken und die Einflüsse äußerer Dinge. Er stellt ein System der Individualität auf, das aber nicht aus sich selbst klarer Reflexion hervorgegangen, sondern in dieser Hinsicht nur nothwendiges Anfangserzeugniß der mystischen Zeitideen ist. Wie bei Scotus Erigena die Ideen, haben hier die Dinge nur noch Beziehungen nach oben und unten, aber nicht zur Seite, nach oben zu den höhern Gattungen, weil ihre Keime darin enthalten sind, nach unten zu den niedern, weil sie ihre Keime enthalten; zu den koordinirten Gattungen, eben so zu den übrigen Exemplaren der eignen fehlen aber eben damit alle Beziehungen. Jedes Einzelwesen hat ein individuelles Leben, aber nur für und in sich, es hat eine Entwicklung, aber nur aus sich. „Eine Haselnuß hat in sich beschlossen die ganze Haselstaude, sie ist arbor complicata, der Baum astrum explicatum. Die Eins ist Begriff und Beschluß aller Zahlen[2]).“ Jedes ist in seinen astris oder Samen gegeben, diese sind in den höhern Gattungen enthalten, so daß Alles am Ende doch in einer Einheit zusammengefaßt wird. So muß man nun vom Einzelnen zum Höchsten aufsteigen, und dies Höchste ist dann zu gleicher Zeit das Eine und doch das Mannigfaltigste, weil die Keime aller Dinge darin gegeben sind. Dies ist dann zugleich der Ursprung alles Besondern. „Nichts Leibliches ist von ihm selber, es kommt hervor aus dem unsichtbaren Wasser, oder aus dem Unsichtbaren kommen hervor die vier Elemente, die da auch Geister sind; aus den vier Elementen kommen hervor die leiblichen Dinge, wie ein Dampf oder Rauch vom Feuer, der da compactor ist. Was

---

1) Vgl. Baur a. a. O. III. S. 255 ff. Dorner, Lehre von der Person Christi. S. 226.

2) Leiter Jakobs K. 12.

nun in der sichtbaren Welt leiblich oder greiflich ist, das ist zuvor in den Sternen und Elementen unsichtbarlich, geistlich, und beides, was da ist in den Sternen, das ist auch in den Engeln englisch und in Gott göttlich. Aus Gott kommen sie in die Engel, durch die Engel kommen sie in die Astra oder Elemente, aus den Astris kommen sie in die leiblichen Substanzen, und endlich kommen sie in die Gewächse, aus welchen Früchte wachsen. Die Bäume und Kräuter sind Gewächse der Erde durch die Astra oder den Samen, ihre Samen sind in ihren Früchten, die Astra sind Wesen der Engel, die Engel sind von Gott, Gott ist von ihm selber[1]. So hat ein Engel alle Geschöpfe in sich, nicht leiblich oder weltlich, sondern englisch[2]. Aber eben dadurch, daß alle Keime der Dinge in den höhern Gattungen nicht in ihrer eignen Qualität, sondern in der der Dinge, in denen sie enthalten sind, vorkommen, ist der reale Zusammenhang der Dinge von oben nach unten, das Entstehen des Niedern aus dem Höhern schon wieder aufgegeben, sie können aus den Dingen, worin sie enthalten sind, doch nur in der Qualität entlassen werden, worin sie in ihnen enthalten waren. Es muß hier sogleich der Dualismus von Geist und Materie wiederkehren, den man hatte vermeiden wollen; entweder muß der Geist an sich schon mit der Leiblichkeit behaftet sein, dann aber müßte er in Geist und Materie auseinanderfallen, da beides seine eigentliche Qualität sein müßte, oder es ist geradezu der spezifische Unterschied beider anzuerkennen. Bei Weigel ist ein ziemlich roher Vermittlungsversuch gemacht, er sagt „diese sichtbare Welt, als Himmel und Erde, ist ein zusammengebackner Rauch, der entspringt aus dem unsichtbaren Feuer; darum waren alle leiblichen Dinge verborgen in dem unsichtbaren Geiste[3].“ Damit wird dem Geist eine doppelt wesentliche Thätigkeit zugeschrieben, außer dem Denken noch ein substanzielles Ausstrahlen, in letzterer ist er dann aber auch nicht mehr Geist, sondern Feuer. Dennoch sind solche rohe Vorstellungen allen irgend wie emanatistischen Auffassungen nothwendig, alle andern Darstellungen werden zur leeren Phrase.

---

1) Leiter Jakobs Kap. 11. 2) Ebend. Kap. 12. 3) Ebend.

Jener Dualismus von Geist und Materie macht sich bei Weigel noch besonders dadurch geltend, daß sich neben jenes realistische Element sogleich ein andres idealistisches stellt. Hier wird dann die Schöpfung nicht mehr durch ein substanzielles Ausstrahlen, sondern durch das Denken vermittelt, nicht mehr von der höchsten Substanz, als dem Komplex der Keime aller besondern Dinge, sondern von dem höchsten Geiste, als dem Denken, wird ausgegangen. Dieser höchste Geist ist Gott, Gott aber ist an sich die absolute Ruhe, ohne Bewegung, die ein Bedürfniß voraussetzen würde, ohne Wechsel noch Weise; doch aus freier Lust und Liebe, aus überfließender Güte hat er sich durch seine Weisheit zu sich selbst gekehrt, und sich geliebt, sich in sich selbst belustigt, sich gesucht und gefunden [1]. „Daß er nicht ohne Ende allein bliebe, sondern jemand wäre, der der Güte und überfließenden Liebe theilhaftig würde, so hat er sich einmal in diese Ruhe begeben und zu sich selbst gekehrt, angesehen und aus ihm geboren das ewige Wort, geliebt und Freud und Lust daran gehabt, d. h. durch seine Weisheit hat er geschaffen Engel und Menschen zu seinem Bildniß. Darum ist natürlich zu sehen, zu erkennen und zu glauben, daß Gott durch seine Weisheit zu sich kehrt, denn er ist selber das Wort und die Weisheit; daß Gott sich selber liebt, d. i. seinen Sohn, denn er ist selber der Sohn, daß Gott Lust und Freud an ihm selber habe, denn er ist selbst das höchste lieblichste Wesen, daß Gott sich selber suche und finde in seinem Sohn und sehe sich selber [2].“

Hier kehrt in idealistischer Weise wieder, was früher in realistischer vorgekommen war. Das höchste Wesen als Geist, als Denken ist der Komplex aller besondern Vorstellungen und Bilder der Dinge; indem er sich selbst anschaut, erblickt er eine unendliche Mannigfaltigkeit, welche eben durch sein Anschaun und Denken auch reales Dasein und Bestehn haben. Dies göttliche Selbsterkennen ist sogar als konkretes Erkennen und substanzielles Denken geradezu die vernünftige Kreatur selbst, Gottes Bildniß, obgleich nicht ihr selbst eigen, auch nicht bedürf-

---

1) Schlüssel Davids Kap. 3. 2) Kap. 4.

los wie Gott, sondern sie bedarf Gottes, hat ein geschrieben Gesetz, hanget an Gott, wird von Gott beschlossen, hat nichts von ihr selbst, wie Gott [1]). So verwirrt sich hier das Denken und Erkennen selbst als Akt mit seinem Produkt, dem Gedankenbilde des eignen Wesens; freilich sehr natürlich, wo dies Denken selbst als ein konkretes, substanzielles aufgefaßt wird; aber weil jene Einheit, die als Gott bezeichnet wird, auch schon in sich die unendliche Vielheit ist, so ist der Sohn als Abbild des Vaters nicht, wie im kirchlichen System, eine persönliche Einheit, sondern die unendliche Mannigfaltigkeit besondrer Existenzen, da jene Selbstanschauung nothwendig zugleich ein Komplex vieler Akte ist, deren jedem ein besondres Dasein entspricht; der Sohn ist die Welt, die nur in der Totalität des göttlichen Denkens ihre Einheit findet. Doch soll sich das substanzielle Dasein nicht vom Denken ablösen, auch das Sein ist zugleich das Denken, ist insofern Geist, Leben, Gott; das erleuchtende Prinzip ist in einem jeden, der in die Welt kommt, weil jeder und jedes nur durch das göttliche Denken ist und dies Prinzip auch in sich hat [2]). In dieser Bewegung aus der Einheit zur Vielheit und aus dieser zurück zur Einheit findet Weigel dann die Trinität [3]); der Prozeß des Ausgehns und der Rückkehr zu sich wird durch Erkennen und Lieben gebildet. Die Welt steht hier in unmittelbarer Beziehung zum Vater, sie ist selbst, besonders in den vernünftigen Kreaturen, der Sohn. Gott erkennet sich selbst in uns, und nur durch sein Denken wissen wir von ihm. Darum muß die Kreatur sich leidentlich

1) Kap. 3.

2) Gott ist das Wort, das Wort ist Gott, Gott ist das Licht, das Licht ist der Geist, der Geist ist das Leben, das Leben ist in allen Menschen; dies Leben und Licht ist Christus, durch welchen alles, in welchem alles und zu welchem alles geordnet und gemacht ist; darum ist das Wort Gottes in allen, denn das Wort erleuchtet alle Menschen, so in diese Welt kommen. Vom alten und neuen Jerusalem. Vgl. güldener Griff, Kap. 25.

3) Durch diese Regel mag natürlich bewiesen werden die h. Dreifaltigkeit nach gemeinem Brauch, daß Gott von ihm selbst gebäre den Sohn, und die Liebe zwischen den beiden sei der h. Geist als das Band, welches nichts anders ist als Gott. Schlüssel Davids. Kap. 4.

verhalten, wenn sie Gott sehen will, und während alles Sehen nicht vom Objekt, sondern vom Auge selbst kommt, so ist Gott das Auge in der Seele, und indem er sich in uns sieht, erkennen wir ihn [1].

Es ist nur ein geringer Schritt zur vollen Konsequenz des Pantheismus, Gott und Welt zu identifiziren und die Trinität nur in diesem Hervorgehn der besondern Dinge und ihrer Rückkehr ins Allgemeine zu finden, zu sagen, daß Gott nur in der vernünftigen Creatur und durch sie sich selbst erkenne. Dieser Schritt wird nicht gethan, weil die Individualität noch zu sehr sich geltend macht. Das besondre Sein, die verschiedene Qualität der einzelnen Dinge ist noch nicht hinreichend verflüchtigt, daß die Form des Werdens als einzige Bestimmung darüber hinaustreten könnte; es ist ein Individualitätssystem, so weit es sich unter den mystischen Elementen erhalten konnte, doch läßt sich sein Untergang vorhersehn, und zwar so daß die realistischen Elemente überwiegen müssen, welchen hier noch die idealistischen das Gleichgewicht halten; denn einerseits heißt es, man werde, was man wahrhaft erkenne und denke, andrerseits aber ist auch das Sein die Grundlage des Erkennens, und nur deßhalb weiß der Mensch alle Dinge, weil die Keime von allen in ihm liegen, weil er Mikrokosmus ist.

Jene verschiednen Elemente treten schärfer auseinander in der theologia Weigelii. In diesem von Weigels Schülern herrührendem Glaubensbekenntniß treibt die Mystik des Protestantismus noch mehre der des Erigena ähnliche Erscheinungen hervor. Jede doppelte Betrachtungsweise, welche dort als kataphatische und apophatische Theologie erschien, findet sich hier wieder, und als höchste Aufgabe wird bestimmt, Entgegengesetztes im Denken zu vereinen. Dies hat auch eine ähnliche Trinitätslehre hervorgerufen, doch so, daß hier mehr als ein doppelter Prozeß des Ausgehens der Vielheit aus der Einheit und der Rückkehr aus der Vielheit zur Einheit erscheint, was dort sogleich als dieselbe Kreisbewegung aufgefaßt wurde. Hier

---

1) Gott siehet sich selber durch sich selber und erkennet sich selber in uns und wir in ihm. Güldner Griff. 12.

wird die sich offenbarende, in der Zeit erscheinende irdische Trinität der ewigen entgegengesetzt; diese ist Geist, Person, Wort, jene Wort, Person, Geist, so daß der Prozeß in Ausgang und Rückkehr dieselben Momente durchläuft. In der ewigen Trinität wie in der zeitlichen ist der Geist die absolute Einheit, aber in jener bestimmt er sich zur Person und geht im Wort als der dritten Person in eine ideelle Vielheit auseinander; in dieser ist das Wort die reale Vielheit, welche als Person sie im Denken zusammenfaßt und zur bloß ideellen macht, im Geist aber in die unterschiedlose Einheit zurückkehrt. Genauer sind aber jene Unterschiede nur die der subjektiven Betrachtung, jenachdem man im Denken von der Einheit oder Vielheit ausgeht: nach dem himmlischen Wesen ist auch Gott Vater, Sohn und Geist nur ein Gott, doch geeinigt; was für die Vernünftigen der Zeit getheilt, das ist dem menti in der Ewigkeit geeinigt, und sind alle drei ein Gott, allmächtig, ewig; da ist der Vater selbst der Sohn und der h. Geist, der h. Geist ist selbst der Vater und der Sohn, der Sohn selbst der Vater und der Geist; da ist kein Früher noch Später, denn die Ewigkeit hat keine Zeit; nur in der zeitlichen Erkenntniß ist ein Größer und Kleiner der Personen, ein Früher und Später; da ist der Vater größer als der Sohn, wie er selbst sagt, der Vater ist größer denn ich, der heil. Geist ist kommen nach dem Sohn, lange hernach, wie denn die Getauften in den Akten nichts wußten vom h. Geist [1]). Hier wirrt sich denn alles durcheinander, die spekulative Betrachtung und die Aussagen der christlichen Offenbarung, deren Fakta zu Momenten des von der Spekulazion fingirten Prozesses werden. Nun kann man sagen: der h. Geist ist eine Kreatur, der h. Geist ist keine Kreatur, der Sohn ist geschaffen, der Sohn ist nicht geschaffen, ist beides wahr [2]). Überall ist nur die Willkür subjektiver Betrachtung, welche jeden Unterschied der himmlischen wie der irdischen Trinität wieder aufhebt und in jedem Momente den ganzen Prozeß anschaut. Auch in der Zeit, wo sich doch der Unterschied manifestiren soll, erscheint immer die ganze Trini-

1) Glaubensbekenntniß. Kap. 8. 2) Ebend.

tät; nicht allein das Wort ist Mensch worden, sondern Gott, der da ist Geist, Person, Wort, d. i. Vater, Sohn und h. Geist; denn nicht ist eine Partikel von Gott als ein abgeschieden Wort Mensch worden, sondern der ganze Gott ist leiblich sichtbar geworden und doch geistlich unsichtbar blieben 1). Allethalben ist nur eine verschiedene Anschauung der Einheit von Gott und Welt. Hier aber wird auch schon der qualitative Unterschied völlig übersehn, der Gegensatz ist immer nur der ganz abstrakte von Einheit und Vielheit, unitas und alteritas, das Eine ohne das Andre ist nichts nütz, die Ruhe hat an sich die Bewegung, die Einheit die Anderheit, diese ist nur die Kehrseite jener 2). So droht alle metaphysische Spekulazion in bloß psychologischen Auseinanderlegungen unterzugehn; die realistische und idealistische Seite des Systems fallen ganz auseinander. Dies geschieht freilich hauptsächlich erst in diesem Glaubensbekenntniß, doch ist es nur die Konsequenz der eignen Darstellungen Weigels, denn schon dort wurde in der realistischen Darstellung des Zusammenhangs von der Einheit des unsichtbaren Wassers durch die Elemente zu den Gewächsen hinab der Mensch weggelassen, der nur in der idealistischen Betrachtung seine Stellung als endlicher Geist, seine Bedeutung im Wissen erhält. Diese Versuche sind schwache Anfänge, in denen Sein und Denken doch immer wieder auseinanderfällt; das Wissen bleibt auch hier noch ein äußerliches, denn im Grunde wird es nur gegeben durch die Beziehungen zu den untergeordneten Klassen der Dinge, deren Keime in uns sind, das Wissen von Gott aber durch sein Sichschauen in uns, wir haben es, aber es ist uns gleichgültig, es ist unmittelbar in uns, ohne eine innere Bewegung vorauszusetzen, wir selbst sind nur dies regunglose Wissen und zugleich ein Sein,

---

1) Kap. 18.

2) Gott ist das Wort und das Wort ist Gott, diese beiden machen Gott vollständig, der Mann ist nur halb, das Weib ist nur halb, aber diese beiden machen ein Ganzes. Kap. 4. Dieweil das Wort Gott ist, so hat Gott Anfang, ist zeitlich worden nicht ohne Ewigkeit und ewig nicht ohne Zeit, sonst wäre er nicht Gott. Ebend.

eben so ist es Gott, aber nirgends eine wirkliche Vermittlung von beidem. Dies ist nun der Fortschritt bei Jakob Böhme und die Grundlage seiner eigenthümlichen Trinitätslehre, die auch bei ihm nur die Bedeutung hat, Momente in dem göttlichen Leben, das zugleich das Werden der Welt ist, zu bezeichnen. Im Gegensatz zu dem auf einem ruhigen Sein begründeten Wissen kennt Böhme nur ein aus innerm Kampf hervorgehendes. Für ihn giebt es kein ruhendes Sein, jede Essenz hat eine innere Mannigfaltigkeit in sich, sie ist Reflexion in sich selbst und in dieser ein innerer Kampf, der sich erst in der Klarheit des Geistes beruhigt.

Die Grundlage der Böhmeschen Mystik ist wieder realistisch, durch die Natur soll der Geist sich offenbaren. Dies ist das Eigenthümliche in den Bestrebungen dieser Zeit, das Naturleben glaubt man in der unmittelbaren äußern Anschauung leichter als das geistige zu durchdringen, dieses ist in jenem als in einem Symbol und jenes in seinem äußerlichen Erscheinen ist die substanzielle Grundlage des letztern; auch das geistige Leben ist ein natürliches, nur in einer höhern Potenz. Solches sind die Voraussetzungen, von denen die Zeitbestrebungen ausgehen. Böhme läßt sich nun das göttliche Leben, welches zugleich das der Welt ist, in drei Momenten entfalten, es sind drei Prinzipe, jedes mit seinem eigenthümlichen Zentrum. Aus dem Urkund, worin das erste Prinzip herrscht, geht alles hervor. Dieser ist nichts andres als das chaotische Gewirr der Substanzen, eine realistische Abstrakzion, das substanzielle Substrat des geistigen und natürlichen Lebens. Aber hier ist nicht ein irgend wie ruhendes Sein, sondern jedes ist ein in sich reflektirtes, damit es im Ganzen wie im Einzelnen ein sich offenbares werde. In diesem Urkund ist noch nicht eine eigentliche Qualität der Prinzipien, die einzige Qualität der Essenzen ist ein Zusammenziehn von der Peripherie nach dem Zentrum, nur sofern das Insichbestehn derselben dieser Richtung widerstreitet und eine Art von Expansivkraft ihr entgegenwirkt, ist hier eine Zweiheit und Kampf, und in diesem Sinn sagt Böhme „kein Ding kann ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihm widersteht, so geht es

nicht für sich auf und geht nicht wieder in sich ein. Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit noch Wollen, Wirken, weder Verstand, noch Wissenschaft [1])." Das eigentliche Lichtprinzip ist nur potenziell darin enthalten, so daß es als ein wesentlich neues aus diesem Streit hervorgeht. Man befindet sich also bei diesem ersten Prinzip noch durchaus auf dem Boden einer hohlen Abstrakzion, wo die Essenzen noch weiter keine in sich bestimmte Qualität haben, sondern nur die substanziirte im Widerstreit mit sich selbst sich verwirklichende innere Reflexion sind, es ist der Realgrund alles besondern Seins und Denkens, des ganzen göttlichen Lebens, der bisweilen schon hier als Geist bezeichnet wird. Dieser thut nichts, „denn daß er steige, walle, sich bewege und sich immer selbst gebäre und hat vornehmlich dreierlei Gestalt in seiner Geburt in sich als bitter, herbe, hitzig, und ist diese dreierlei Gestalt doch keine die erste, andre oder dritte, sondern sind alle drei nur eine und gebiert eine die andre [2])." Dies ist das erste Prinzip, das ewig unauflösliche Band, woraus diese materielle Welt mit Sternen und Elementen geworden ist. Es ist darin die allerschrecklichste Geburt, als herbe, bitter und Feuer, man kann nicht sagen, daß es Gott sei, und es ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennt, und derselbe Quell ist das erste Prinzipium, ist Gott, Gott der Vater in seinem Urkunde, daraus diese Welt urkundet [3]). Dieser innere Kampf hat eine doppelte Seite, nach der einen sofern er ohne Resultat, in dem er aufhörte und sich beruhigte, fortdauert und sich in sich verschließt, ist er der Hölle Pforte und Abgrund, darin Fürst Luzifer nach Verlöschung seines Lichts geblieben ist [4]), nach der andern ist durch den Kampf auch die Möglichkeit der Scheidung, Klarheit, Ruhe des Friedens gegeben. Böhme stellt nach der realistischen Grundlage seines ganzen Systems dies wie einen Naturprozeß dar. Die Herbigkeit, welche wohl mit Ge-

1) Bei Hegel Gesch. der Phil. Bd. III. S. 313.
2) Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens 1. §. 3.
3) Kap. 4. §. 24. 45. 4) Kap. 4. §. 47.

walt in sich zusammenzieht, aber zugleich darin Schmerz empfindet und so in sich selbst das Prinzip der Scheidung trägt, ist es, worin der Wasserquell erboren wird. Diese milde Ruhe der Elemente, diese fruchtbare Mutter aller Dinge, entspringt, indem aus der zusammenziehenden Herbigkeit und dem gegenwirkenden Stachel der Blitzstrahl auffährt, wovor jene herben Gewalten erschrecken und still zusammensinken. Dann strahlt aus den milderen Substanzen auch ein milderes Licht, aus der Finsterniß geht es auf und durchleuchtet sie, der wilde Kampf legt sich und wird zum stillen, sanften Frieden [1]. Dieser Wasserquell ist dann der limbus, die quinta essentia, aus der alles sich gestaltet. Er ist das passive Prinzip des Werdens, denn „wenn er in seiner Geburt Primas ist und ein Zentrum in ihm erweckt wird, welches er doch nicht in seiner eigenen Essenz thut, sondern die andern Quellgeister in ihm, so hält er still als eine sanfte Mutter und läßt die andern ihren Samen in sich säen und das Zentrum erwecken, daß das Feuer aufgeht, davon das Leben rege wird. In ihm ist das Feuer nicht ein hitzig brennend Feuer, sondern kalt, lind, sanft und süß, und die Bitterkeit ist nicht bitter, sondern kalt, lind und treiblich oder quellend, davon die Bildung in dem himmlischen Pomp aufgeht, das ein sichtliches Wesen ist [2].“ In diesem Quellgeist entstehen die Formen der Dinge, substanziell, wie Duftgestalten, ein Mittel zwischen Geist und Körper [3]. In diesem Wasserquell und seiner wallenden Bewegung, in dem darin gebornen Licht, das sanft strahlend die chaotischen Massen scheidet, geht nun auf der holdselige Quell unerforschlicher Liebe, und es ist das andre Prinzip, das da aufgeht, die ganze Gebärung geräth nun gar in herzliche Liebe, denn die Herbigkeit liebt nun das Licht darum, daß es so wonnesam und schön ist [4]. In diesem wallenden Liebeleben, wo die Essenzen sich zu einander neigen, mag auch das erblühende Leben nicht verschlossen in sich bleiben, sondern strömt über Gestalten bildend,

---

1) Kap. 1. §. 8; 3. §. 12; 4. §. 50—52.
2) Kap. 3. §. 20. 3) Ebend.
4) Kap. 4. §. 53.

es beginnt eine unendliche Vervielfältigung 1). Dies ist das dritte Prinzip, das gestaltende, so daß drei Prinzipien erscheinen, das erste die durcheinanderwogende kämpfende Masse der Elemente und dieser Kampf selbst, das zweite das Licht und die Scheidung, der Geist, der als Bewußtsein darüber waltet, das dritte die gestaltende Kraft. Hiermit identifizirt Böhme die christliche Trinität. Jenes erste Prinzip ist der Vater 2), als der in sich widerwärtige und streitende Realgrund des göttlichen Lebens wie des natürlichen. Dem zweiten Prinzip des Lichts, das aus dem in sich streitenden Urgrund als lichtes und beruhigendes hervorgeht, entspricht dann der Sohn 3). Dies denkt Böhme nun als die Einheit, von Licht, Ruhe, Bewußtsein, Liebe und Friede; wenn in dem ersten der Forderung eines Realgrundes genügt wurde, so soll sich daraus der Geist selbst nicht mehr als bloßes Denken, sondern als Bewußtsein entfalten, hier ist der Natur Ende 4), hier ist Gott, der in dem ersten und dritten Prinzip nur als Wesen an sich, nicht aber als bewußter Geist ist 5). So treten das erste und das zweite

---

1) Kap. 4. §. 54. 55.

2) Wir können nicht anders sagen, denn daß das erste Prinzip Gott der Vater selbst sei. Kap. 4. §. 57.

3) Der Vater ist das urkundlichste aller Wesen. So nun nicht das andre Prinzip in der Geburt des Sohnes anbräche und aufginge, so wäre der Vater ein finstres Thal. Also siehst du ja, daß der Sohn, welcher des Vaters Herz, Liebe, Licht, Schöne und sanftes Wesen ist, in seiner Geburt ein andres Wesen aufschließt und den zornigen und grimmigen Vater, vom Urkunde, dem ersten Prinzip, also zu reden, versöhnt, und lieblich und, wie ich reden möchte, barmherzig macht und ist eine andre Person als der Vater. Denn in seinem Zentro ist nichts denn eitel Freude, Liebe und Wonne. Nun siehst du auch wohl, wie der h. Geist vom Vater und Sohn ausgeht; denn wenn das Herz oder Licht Gottes im Vater geboren wird, so geht in der Anzündung des Lichts in der fünften Gestalt auf aus dem Wasserquell im Licht ein gar lieblicher Geist, d. i. der Geist, der im Urkunde war der bittre Stachel in der herben Mutter und der macht nun im Wasserquell viel tauseud Zentrum. Kap. 4. §. 58.

4) Aus dem Brunn des Herzens Gottes wird nichts geschaffen, denn er ist der Natur Ende und hat keine solche Essenzien, es geht nichts Faßliches hinein. Kap. 15. §. 63.

5) So kann man nun nicht sagen, daß der ganze Gott mit allen

Prinzip in einen schroffen Gegensatz, nicht nur in den von Finsterniß und Licht, Streit und Friede, sondern von Natur und Geist. Der Sohn, welcher des Vaters Herz genannt wird, ist eigentlich seine Negazion, der seinen Grimm und Zorn durch Sanftmuth aufhebt; sein Sohn nur deßhalb, weil er aus des Vaters Natur erboren ist, aber zugleich das Wort, darum daß er mit dem Blick der ewigen Freiheit aus dem Rade der Essenzien, aus den Gestalten der Natur ausgesprochen wird in die Freiheit des Vaters, eine Person, weil er ein selbständig Wesen ist, das nicht zur Geburt der Natur gehört, sondern ist der Natur Leben und Verstand [1]). Das Prinzip dieser Natur, sofern sie in bestimmten Formen und Gestalten erscheint, ist dann der h. Geist als die Einheit des Realen und Idealen, weil die Substanz durch den Geist gestaltet, ihr innerer Streit in der bestimmten in sich vollendeten und ruhenden Form beendet ist. So geht er als die Offenbarung der beiden ersten Prinzipien, als ihr Produkt und ihre Einheit auch von beiden aus; er wird nicht im Urkund des Vaters vor dem Licht erkannt, sondern wenn der sanfte Quell in dem Licht aufgeht, so geht er als ein starker allmächtiger Quell in großer Freude aus dem lieblichen Wasserquell und Licht aus und ist des Wasserquells und Lichtes Kraft. Der macht nun Formungen und Bildungen und ist in allen Essenzien Zentrum, da sich des Lebens Licht urkundet in dem Licht des Sohnes oder Herzens des Vaters [2]). Er ist die Ausgeburt aus der Finsterniß durch des Lichtes Kraft [3]). Ist das zweite Prinzip das Wort, so ist er der Schall, der anzeigt, was im Willen ist, der Aufwecker des Lebens, der Sinne, der Vernunft und des Verstandes Werkmeister, der eine Essenz in die andre überführt, der seinen

---

drei Prinzipien sei in einem Willen und Wesen, es ist ein Unterschied, wiewohl das erste und dritte Prinzip nicht Gott genannt wird und ist auch nicht Gott, und ist doch sein Wesen, da Gottes Licht und Wesen immer von Ewigkeit aus geboren wird, und ist ein Wesen, wie Seele und Leib im Menschen. Kap. 10. §. 36.

1) Vom dreifachen Leben des Menschen. Kap. 4. §. 68.

2) Drei Prinzipien. Kap. 4. §. 60.

3) Ebend. Kap. 4. §. 24.

Urstand nicht in der Natur hat, sondern der Geist des ersten Willens zu der Natur ist, doch in ihr seine Schärfe erhält, ihr Former und Bildner ist; er ist der Gebärer, Leiter, Führer und Zerbrecher der Bosheit und ein Aufschließer der Verborgenheit [1]), kurz, er ist es, durch den die beiden andern Prinzipien Leben und Bewegung erhalten, indem sie in ihm zur Erscheinung kommen, ohne ihn wäre der Vater nichts als eine ewige Stille ohne Wesen [2]). So ist er zugleich das Prinzip der Zerbrechlichkeit, denn nicht die Formen, nur die Substanzen dauern, nur das erste Prinzip ist das unauflösliche Band, das dritte Prinzip dieser materialischen Welt wird zerbrochen werden und in seinen Äther gehn, alsdann bleibet aller Kreatur, auch der Gewächse und alles des, was ist ans Licht kommen, Schatten, auch aller Worte und Werke ihr Schatten und Figur, und ist unbegreiflich (unkörperlich), auch ohne Verstand und Erkenntniß, gleich wie ein Schatten gegen das Licht [3]).

So ist der Prozeß des Lebens vollendet, eine Ruhe ohne Bewegung tritt an das Ende des Kampfes und nur wesenlose Schatten sind als Sagen und Ruinen der Vergangenheit und des Lebens übrig geblieben, die Vorstellung eines unterschiedlosen All, einer bewegunglosen Ruhe drängt sich doch wieder als Ziel und Ende, als Grab des Lebens hervor. Hier hört dann auch jene Trinität auf, denn ihre Personen sind nur die Momente des Lebens, nur innerhalb der Natur ist Gott Vater, Sohn und Geist, außerhalb derselben aber nur Majestät, nur das All, das Unendliche, in dem jedes besondre Sein und Erkennen untergeht. Das reine Ansich ist für den Menschen weder erkennbar noch von Bedeutung, nur dies Ineinander von Sein und Erscheinung hat eine Beziehung zu ihm, denn er ist in der Natur und nur sie ist ihm zugänglich [4]). Hier ist dann

1) V. dreifachen Leben des Menschen. Kap. 4. §. 72—78.

2) Ebend. §. 78.

3) Drei Prinzipien. Kap. 9. §. 39.

4) Außer der Natur werden sie (die drei Personen) nicht erkannt. V. dreifachen Leben. K. 4. §. 86. Außer der Natur heißt die Gottheit Majestät, aber in der Natur heißt sie Vater, Sohn und h. Geist; Wunder, Rath, Kraft; denn das außer der Natur ist, hülfe mich nichts, ich

eine wirkliche Beziehung der göttlichen Natur zum Menschen, er freut sich ihrer Eröffnung als eine in ihr wohnende Kreatur, sie ist seine Mutter und seiner Seelen Speise, und seine Seele ist Gottes Speise, denn er ist sein Lob, welches er aufnimmt vom Menschengeist, dessen Seele seine Wunder eröffnet [1]. Doch das ganze Ansichsein Gottes außer seinem Leben und dessen Momenten in der Böhmeschen Darstellung der Trinität ist eine durchaus nichtige Abstrakzion, Gott ist nichts als diese lebendige zum Geist sich verklärende und in besondern Gestalten erscheinende Substanz, will man von Substanz, Geist und Form abstrahiren, so bleibt nichts, außerdem aber kann sich der Geist, wenn er nicht bloß als mit dem zweiten Prinzip identisch erscheinen soll, durchaus nicht in einer andern Form mit der Substanz verbinden als in den Gestalten der Natur. In Wahrheit aber sind für Böhme nur die letztern, schon die beiden ersten Prinzipien sind nur Abstrakzionen, in denen das wirkliche Dasein sich begründen soll, jedes Weitere aber ist eine Abstrakzion der Abstrakzion.

Dies und Ähnliches, die ganze Zurückführung der Trinitätslehre auf Momente des göttlichen Lebens hat Böhme mit den übrigen Mystikern gemein, das aber weist ihm seine eigenthümliche Stellung als durchaus der neuern Zeit angehörend an, daß er die Bewegung als eine nothwendig in sich reflektirte, so mit sich selbst im Streit begriffene auffaßt und sie dann in ihrem Hervorgehn aus dieser Reflexion nicht als bloßes Denken sondern als Wollen bestimmt. Hier zeigt sich die Einwirkung des protestantischen Prinzips, wo der Glaube eben die Bestimmung des Verhältnisses ist, worin die ganze menschliche Persönlichkeit zum persönlichen Gott stehn soll. Es kommt bei Böhme freilich nicht zur wirklichen Persönlichkeit, so wenig bei Gott als den Menschen, aber sein ganzes System ist wesentlich nur das Streben dahin.

Hierin begründet es sich dann, daß die eigentlichen Träger

---

könnte das in Ewigkeit nicht sehen, fühlen noch gründen, sintemal ich in der Natur bin und aus derselben erboren. Ebend. §. 87.

1) Ebend. Kap. 4. §. 88.

der christlichen Trinitätslehre, die Lehren einerseits von der Sünde, andrerseits von der Erlösung nicht ganz negirt und aufgehoben sind. Ebendeßhalb weil Böhme einem persönlichen Wollen, nicht einem bloßen Denken zustrebt, kennt er auch ein wirkliches Böses. Sein Fürst Lucifer will seine Imaginazion nicht in das Herz Gottes setzen, er ist böse, weil er es sein will, er fällt aus Hochmuth und es ist nur ein Nachwirken der Form, nicht der Intenzion des Systems, die auch hier von einem andern Qualifiziren der Elementargeister in Lucifer spricht. So giebt es ein radikales Böse als bewußten Gegensatz gegen die Qualität des zweiten Prinzips, sofern es nicht bloß Geist, sondern auch das Gute und die Güte und Milde ist; daher tritt die Welt Lucifers mit Recht als dritte Welt der paradiesischen als der ersten entgegen und die Ordnung ist nicht umzukehren, weil jene nicht bloß das Reich der in sich streitenden Substanz ist, auch nicht in seinem Ansich, denn dies hat nur die Bedeutung Realgrund des zweiten Prinzips zu sein, sondern es bricht hier nur die eigentliche Tendenz des Systems hervor, obgleich sie geradezu die Form desselben negirt. Darum ist dies Element keineswegs als ein bloß mythisches [1]) zu bezeichnen, es ist gerade das Eigenthümliche der Böhmeschen Mystik, die den bloßen Substanzialismus, wie das bewußtlose Denken der Vergangenheit aufhebt. Aber die Persönlichkeit, der hier zugestrebt wird, ist nicht wirklich erreicht, weil der Wille nicht zum wahrhaft bewußten wird. Es giebt sich auch hier die Inkongruenz zwischen Zweck und Mittel in den Versuchen der Mystik zu erkennen. Auf eine Einheit soll das Verschiedene zurückgeführt werden, hier soll auch der Geist aus dem Abgrund der Substanzen als die Blüthe des Naturlebens hervorgehn, die bloße Bewegung, der Streit der Kräfte soll zum Willen werden, aber wenn schon solche Behauptungen, daß aus der Finsterniß Licht werde, so zu korrigiren sind, daß aus den noch dunkel erscheinenden Substanzen durch Bewegung ein kondensirtes Licht erzeugt werden könne, man sich also derartige Phrasen ersparen könnte, so springt die Unmöglichkeit sogleich in die

---

1) So Baur Lehre v. d. Dreieinigkeit. III. S. 269 ff.

Augen, wo man versucht, aus dem Gebiet der Natur in das des Geistes überzugehn, jeder Vereinigungsversuch läßt sogleich den Dualismus wieder hervorbrechen, da man sich nicht zu der Konsequenz entschließt, entweder die Existenz der in körperlichen Gestalten erscheinenden Natur oder die des Geistes geradezu wegzuleugnen. So mißlingt auch der Versuch, hier Gott und Welt, Geist und Materie im Begriff des Lebens zu einer Einheit zu vereinigen; dadurch daß die Einheit als in sich reflektirte, als in sich widerwärtige Bewegung gefaßt wird, kommt man freilich über ein bloßes Sichentfalten und Sichauseinanderschlagen hinaus, es wird ein Sichentfalten für das Ganze wie für den Einzelnen, und hierin ist ein bedeutender Fortschritt zu erkennen, aber ein bewußtes Sichentfalten und Werden könnte es nur für den Geist sein, der aber erweist sich immer als außerhalb dieser körperlichen Natur stehend, er kann also nicht ein Produkt aus der Bewegung der Substanzen sein. Darum sinkt auch das zweite Prinzip immer wieder zum Begriff des Lichts hinab, und selbst wo seine geistige Bedeutung hervortreten soll, erscheinen wohl die qualitativen Bestimmungen des Guten, Milden, der Liebe, Sanftmuth, aber nirgends erscheint es als bewußtes Denken und so sehr der Wille hervortritt, ist darin am Ende doch nur das innere Streben der beruhigten Substanzen nach fester Gestaltung zu erkennen, wie es besonders da sich zeigt, wo die drei Prinzipe in ihrem Zusammenhang neben einander gestellt werden [1]. Aus demselben Grunde findet sich auch kein Offenbaren Gottes für sich, sondern nur für die einmal schon gegebnen Geister, Engel und Menschen, die aber eben weil sie Geister sind, auch nicht als Produkte jenes Prozesses erscheinen können; sie wollen nicht hineinpassen, darum werden sie zusammenhanglos als etwas Fremdes in die Welt hineingesetzt, sie werden geschaffen, was eben nur ein Ausdruck für die Unvereinbarkeit ihres Daseins mit dem System ist. Nur für diese dem System fremden Geister giebt es eine Offenbarung [2]. Daher zeigt es sich auch allethalben, daß jene

---

1) Drei Prinzipien. Kap. 7. §. 24 u. sonst.

2) Ein Prinzipium ist anders nichts als eine neue Geburt, ein neu

Momente des göttlichen Lebens, als welche Böhme die Trinität betrachtet, nur der Existenzform angehören, nicht aber, wie sie sollen, zugleich eine qualitative Bestimmung geben. Sie könnten dann nur für den Prozeß des göttlichen Lebens in seiner Einheit mit dem Weltleben passen, statt dessen aber werden sie in den einzelnen Erscheinungen der Natur wie in dem menschlichen Geiste wiedergefunden, ohne daß immer eine Fortentwicklung von der Substanz durch den Geist zur Form zu finden wäre [1]. Am meisten kommt dies zur Erscheinung, wenn Böhme die Trinität in ganz andrer Weise bestimmt, indem er nicht von der Substanz ausgeht, sondern Gott als den absoluten Willen bestimmt; dieser ist dann an sich die Abstrakzion des Wollens ohne allen Inhalt oder Bestimmtheit, dies ist Gott der Vater, indem er sich aber bestimmt und das Gute zu seinem Inhalt macht, zeugt er den Sohn, und indem er diesen konkreten Inhalt in ein Leben und Weben des Willens ausführt, geht der Geist aus. In solchen Rückschritten wird es offenbar, wie die Trinitätslehre hier im Grunde nur die Bedeutung hat, die Momente des Fortschritts von dem abstrakt Allgemeinen durch die ideelle Bestimmtheit zur realen Wirklichkeit herzugeben, daß also auch Böhme sich noch nicht allethalben über den Standpunkt der frühern Mystik hinausgearbeitet. Sieht man aber von solchen einzelnen Rückschritten ab auf das Eigenthümliche des Systems, so ist die ungeheure Energie zu bewundern, womit Böhme Substanz und Geist in eine Einheit zusammendrängt und jede Transcendenz Gottes zu überwinden

---

Leben; dazu ist nicht mehr als ein Prinzipium, da ein ewiges Leben in ist, das ist die ewige Gottheit, und die würde nicht offenbar, so nicht Gott in sich selbst Kreaturen, als Engel und Menschen, geschaffen hätte, welche verstehen das ewige unauflösliche Band, und wie die Geburt des ewigen Lichtes in Gott sei. Ebend. Kap. 5. §. 2.

1) Ein Gleichniß nimm an dir selber; deine Seele in dir gibt dir 1. Vernunft, daß du kannst sinnen, die bedeutet Gott den Vater, 2. das Licht, so in deiner Seele scheint, daß du die Kraft erkennst und dich leitest, bedeutet Gott den Sohn oder Herz, die ewige Kraft, 3. das Gemüth, welches ist des Lichtes Kraft und der Ausgang vom Licht, damit du den Leib regirst, das bedeutet den heiligen Geist. Kap. 7. §. 25.

sucht. Erst bei ihm erhält der Versuch die Entzweiung des Menschen mit Gott aufzuheben, ihn zu versöhnen in einer andern als der eigentlich kirchlich-christlichen Weise, eine gewisse Tiefe und Bedeutung, weil er das Böse nicht mehr so verflüchtigt. Er verhält sich hier eben so zu der Mystik seiner Zeit, wie die Deutsche Theologie zu der des Mittelalters, nur ist er eine bedeutendere Erscheinung. Dennoch mißlingt nothwendig dieser Versuch, er selbst gesteht ein, daß jene substanzielle Einheit von Gott und Welt zur Versöhnung nicht genüge, auch nicht das Wissen davon, sondern daß der Wille, der ganze Mensch im zweiten Prinzip wiedergeboren werden muß. Hier aber treten dann gerade Gutes und Böses, Substanz und wollender Geist als absolute Unterschiede auseinander, die Versöhnung wird nicht erreicht, weil man eine andere als die in dem persönlichen Verhältniß des Glaubens vermittelte, erreichen wollte, und den endlichen Geist selbst in die Trinität einschloß, damit aber das konkrete Dasein aufhob und es im All, das doch wieder das Nichts war, aufgehn ließ.

Nach dieser Seite erhält das System Spinozas hier eine Bedeutung, obgleich es keine unmittelbare Beziehung zur Trinitätslehre, sondern nur zur Lehre von Gott hat, und absichtlich alle Theologie ausschließt, außerdem von seiner eigentlich spekulativen Seite wenig die Zeitgenossen bewegt hat. Das Religiöse ist dem Denken des Spinoza fremd, während es den eigentlichen Mittelpunkt bei Böhme ausmacht, dort Starrheit, hier ein mächtiges, bewegtes Leben. Dennoch sind ihre Ideen sich verwandt und eben die Konsequenzen der Böhmeschen Anschauungen treten hier in der strengen Gliederung der Demonstrirmethode bestimmter hervor. Die eine Substanz des Spinoza ist das Grab aller besondern Existenzen, ihre Attribute Ausdehnung und Denken, beide absolut, beide der Substanz selbst und ihrer Unendlichkeit adäquat, lassen den Dualismus der pantheistischen Systeme nur noch schärfer hervortreten, sie zeigen, wie beide, sich gegenseitig fremd, neben einander hergehn können als Parallelen, nie sich schneidend. In den inadäquaten Ideen in dem berüchtigten Quatenus gesteht das System selbst das Ungenügende seines Versuchs ein. Hier ist besonders

nur auf die völlige Vernichtung alles Besondern durch die eine Substanz hinzuweisen. Diese abstrakte Einheit duldet keinen Unterschied, und Spinoza sagt im Zusammenhang seines Systems mit Recht, daß jedes Endliche in seinem Existiren und Wirken nur durch ein Endliches bestimmt sein kann, aber die Folge davon ist auch, daß nur das Unendliche existirt. Die absolute Diesseitigkeit wird gerade zur absoluten Jenseitigkeit, eine nothwendige Folge, wenn nicht jede Existenz in ihrer besondern Qualität anerkannt, logische Formen für metaphysische Wirklichkeit gegeben werden. Doch nur soweit gehört Spinoza hierher, übrigens hat Böhmes Mystik durch ihre größere Tiefe, ihr energischeres Streben, die Individualität und Persönlichkeit auch gegen das Gewicht des Unendlichen zu erhalten, eine höhere Bedeutung als das Spinozas, wo, wie Baur treffend sagt, das Denken, so wie die Ausdehnung, gleichsam eine unendliche, geometrisch bestimmbare Fläche, ohne Vertiefung in sich selbst ist.

Entwicklung des Dogma in der reformirten Kirche.

In der lutherischen Kirche war mit der größten Energie das materiale Prinzip des Protestantismus hervorgetreten, die Seligkeit allein durch den Glauben, als Hingabe der ganzen Persönlichkeit an Gott. Darum hatten die lutherischen Dogmatiker jede abgesonderte Bearbeitung der Trinitätslehre zurückgewiesen, für sie gab es keine vernunftmäßige Begründung, oder vielmehr verständige Auseinanderlegung, des Dogma, es konnte sich nur durch seinen vorausgesetzten oder dargelegten Zusammenhang mit dem Glauben befestigen, und wurde übrigens als reines Mysterium festgehalten. Die lutherische Kirche beweist damit, daß sie jedes äußerliche Verhältniß zum Dogma aufgegeben hat; selbst die Mystiker nehmen es nur so auf, daß es die nothwendige Form ihrer ganzen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt oder Gott und Mensch wird. Nur Melanchthon macht hier eine Ausnahme, doch beweist sich auch hier seine Verwandtschaft mit der reformirten Kirche. In dieser herrscht das formale Prinzip der schriftmäßigen Begründung vor, wodurch, bisweilen ziemlich äußerlich, der Glaubensinhalt

zusammengestellt wird; sie hat die Exegese wie die lutherische Kirche die Dogmatik des Protestantismus übernommen. Durch Calvin war außerdem, was aber schon zum Theil in jener Eigenthümlichkeit begründet ist, einem freilich konsequenten und scharfsinnigen, aber nicht eben so tiefen Philosophiren der Zutritt gegeben; sie philosophirt mehr, doch hat die lutherische Kirche mehr Philosophie; in der letztern herrscht die Persönlichkeit, welche aus der Einheit des Wesens und des Prinzips sich ihr Gesetz frei erzeugt, dort Forschung und Reflexion, welche die sonst gegebnen Gesetze und Bestimmungen aufsucht, zusammenstellt, verbindet und begründet, es ist in ihr mehr formale Bildung, wie in jener mehr Freiheit und Produktivität; dort mehr Gefahr der Hinneigung zur Scholastik, wie hier zur Mystik. Dies ist der Grund, weßhalb die reformirten Theologen sich häufiger auf Behandlungen der Trinitätslehre eingelassen haben, ohne daß sich in denselben eine innere Beziehung zum eigentlichen Prinzip des Protestantismus fände. Damit steht in nothwendiger Verbindung ein Hervorheben der Einheit des Wesens, wie mit der lutherischen Richtung ein Accentuiren des persönlichen Unterschieds.

Äußere Veranlassungen ließen besonders die letztere Eigenthümlichkeit bald schärfer hervortreten. Im Streit mit Gentilis, der das wesentliche Sein des Sohnes aus dem Vater behauptete, mußte Calvin geltend machen, daß seiner Gottheit, seinem Wesen nach der Sohn aus sich selbst und ohne Prinzip sei und nur nach seiner persönlichen Subsistenz sein Prinzip im Vater habe [1]. Katholische Theologen, besonders Petav, haben ihn deßhalb verketzert, da er doch nur die Überzeugung der

1) Quum in locis super citatis ponatur nomen Jehovae, sequitur filium dei ex se ipso esse solius deitatis respectu. Val. Gentilis impietatum brevis explic. Calv. opp. tom. VIII. p. 572. Amstel. 1667. Essentia filii principio caret, personae autem principium est ipse deus. l. c. p. 573. Filium concedimus originem habere a patre, quatenus filius est, originem vero non temporis neque essentiae — sed tantum ordinis p. 580.

Kirche mit größerer Schärfe aussprach und mit Recht erinnerte, daß sonst mehre Götter eingeführt würden [1]).

Weniger dies Auftreten Calvins, als gerade jenes Streben, der Trinitätslehre außer ihrem Zusammenhang mit den religiösen Ideen eine spekulative Fassung zu geben, oder sie doch dem reflektirenden Denken näher zu bringen, haben die reformirten Theologen oft den persönlichen Unterschied etwas verflachen lassen. So mußten sie auch den philosophischen Bestrebungen der Zeit einen größeren Einfluß auf die Ausbildung ihres Lehrbegriffs verstatten. Doch vorläufig entbehrt noch die Zeit der Philosophie, was davon da war, sind Reste der Scholastik [2]). Dieser ist also auch der nächste Versuch einer spekulativen Auffassung der Trinitätslehre nahe verwandt; im Grunde findet sich bei Keckermann nur eine bestimmtere Darstellung und weitere Ausbildung des schon von Thomas Gegebnen, erst im ferneren Verlauf erscheint die Eigenthümlichkeit der neuern Zeit in der Hinneigung, das göttliche Wesen selbst mit der trinitarischen Bewegung zu identifiziren. Der Keckermannsche Versuch kommt kurz gefaßt darauf zurück: die Einheit Gottes liegt

---

1) Nisi idem sit filius cum patre deus, plures deos induci necesse est. ep. ad fratres Polonos. p. 591. So hatte Calvin das deus de deo eine harte Redeweise genannt. Gegen ihn Petav. de theol. dogm. tom. II. lib. III. c. 3. §. 2. 3. Dagegen erkennt Bellarmin an, daß in der behaupteten αὐτοθεότης des Sohnes keine wirkliche Abweichung von der Kirchenlehre liege.

2) Ganz gehören dieser die Versuche der katholischen Theologen an, aber alle Freiheit, alle Originalität sind darin untergegangen, man unterwirft sich selbst in den Beweisformen ganz dem Urtheil der Kirche und der Auktorität der Väter. So ergeht sich Roderich von Arriaga in weitläufigen Untersuchungen über die Ansicht des Durandus, daß nicht Erkennen und Wollen, sondern die Produktivität des göttlichen Wesens selbst Grund des persönlichen Unterschieds sei; dennoch ist das Resultat keineswegs ein positives, es heißt nur, man müsse sich auch hier der Auktorität unterwerfen, es gelte kein Schluß vom Geschöpf auf den Schöpfer, es könne im göttlichen Geist noch ganz andre und viel vollkommnere Thätigkeiten geben als im menschlichen. Man kann vom Denken und Reflektiren nicht los kommen und hat doch kein Herz zu seinen Resultaten, es ist nichts als die Langeweile einer einförmigen Bewegung ohne Ziel und Ende.

im Wesen, und zwar ist es eine numerische Einheit, die Verschiedenheit der Personen begründet sich in der Existenzform dieses Wesens; dieses selbst ist aber die absolute Bewegung oder die absolute leidenlose Thätigkeit, zunächst als Bewegung in sich selbst. Der persönliche Unterschied kann also nur in den Momenten der Bewegung liegen, diese selbst sind die Personen. Getragen wird die Darstellung durch ein solches Streben, die Einheit festzuhalten, welches den Unterschied der Existenzform und des Wesens fast ganz aufhebt. Die Bewegung, welche die Form der Existenz ist, wird fast geradezu für das Wesen selbst genommen, das „in Gott ist nichts, das nicht Gott selbst wäre" zieht sich durch das Ganze hindurch.

Die Existenzform ist bei Gott die Bewegung des selbstbewußten Denkens; die Momente desselben bestimmen also die Personen oder sind vielmehr diese selbst, denn Person ist nicht, wie bei den Menschen, ein unmittheilbares geistiges Individuum, das nicht Accidens an einer Substanz ist, sondern es ist ein anfangloser Modus des ewigen Daseins Gottes [1]. Ist nun das Denken die eigentliche Thätigkeit des göttlichen Wesens, oder dies thätige Wesen selbst, so muß es auch ewig sein; es muß also auch ein ewiges Objekt haben, worauf sich jene Thätigkeit bezieht, das darin erkannt wird; das Objekt des absoluten Denkens kann aber selbst nur ein absolutes, ein vollkommenes, kann nur Gott sein. Die Einheit des Wesens fordert aber, daß dies Objekt des Denkens auch in Gott sei, so daß er von Ewigkeit her im Denken zu sich zurückkehrt.

Die Momente dieses zu sich zurückkehrenden Denkens konstituiren die Personen der Trinität. Zuerst ist darin das Bild seiner selbst als Objekt desselben, und das Hervorbringen dieses Bildes ist eben die Zeugung, welche nichts anders als das Hervorbringen eines vollkommen Ähnlichen ist, dem Wesen selbst um so näher und inniger verbunden, je vollkommener sie ist. In Gott muß sie eben deßhalb die innigste sein, dies ist aber die Identität; der Sohn ist also mit dem Vater wesentlich

1) Keckermann syst. theol. p. 72. opp. tom. II. Genev. 1614.

identisch, ist Gott, denn in Gott ist erkennen, erkannt werden und sein dasselbe, die Einheit daher eine wesentliche [1]).

Neben dem vollkommenen Erkennen ist auch ein vollkommenes Wollen in Gott; indem er sich als das vollkommenste Wesen erkennt, will er sich auch als höchstes Gut, es ist also in ihm sowohl ein reflektirtes Wollen als Denken. Der Wille hat jedoch das Denken insofern zu seinem Prinzip, als das ewige Erkennen seiner selbst als des höchsten Wesens die höchste Liebe hervorbringt, so daß im gegenseitigen Erkennen des Vaters und Sohnes der Geist als dritte Existenzform ausgeht; er ist die Liebe, welche im Erkennen und Wollen ihr Prinzip hat. Er muß eben so wie der Sohn mit dem Vater eins sein, weil Wollen und Sein in Gott eins sind. Dieser Unterschied in der Einheit ist aber ein nothwendiger, ohne jene dreifache Existenzform wäre Gott nicht Gott, ein reflektirtes Denken und Wollen gehört zu seinem Begriff, wo aber dies, da ist auch ein Bild seiner selbst und ein durch den Willen hervorgehender Geist [2]). Doch eben so wenig kann über den dreifachen Unterschied hinausgegangen werden, man kann nicht folgern, daß der Sohn nun eben so ein Bild seiner selbst zeugen müsse und so fort ins Unendliche, sondern er ist ganz zum Vater gewandt und eben so kommt der Geist in Vater und Sohn ganz zur Ruhe (acquiescit) [3]).

Der Unterschied der Personen ist also nur die Bewegung des göttlichen Wesens selbst, und die Einheit wird eben so wenig durch diese verschiedne Existenzform aufgehoben, als das Licht deßhalb ein verschiedenes ist, weil es Unterschiede der Helligkeit giebt, oder die flache Hand eine andre als die geballte ist, während doch auf der andern Seite der Unterschied nicht ein bloß subjektiver, sondern ein objektiv existirender ist [4]).

Allerdings ist auch in diesem Versuch die Einheit gewahrt, aber der Unterschied der Personen ist verflüchtigt; diese kommen nicht zu einer besondern Existenz, sie sind nur modi des Wesens, im Grunde nur Prädikate desselben in seiner immanenten

---

1) l. c. p. 73. 74. 2) p. 76. 3) p. 77.
4) p. 85.

Bewegung oder noch flüchtigere Momente dieser Bewegung selbst. Hier beginnt nicht nur eine Verflüchtigung der Trinitätslehre, sondern eine Auflösung des eigentlichen Gehalts des Gottesbegriffs selbst, es will immer mehr jene Bewegung des Denkens und Wollens sich als adäquate Bezeichnung des Gottesbegriffs geben, der dann ohne weitern Inhalt als den des absoluten Geistes bleibt. Keckermann hält freilich noch immer einen gewissen Gehalt der Gottesidee zurück, aber dieser fällt mit Ausnahme der unendlichen Freiheit, des reinen Vonsichseins nur in die Beziehung Gottes zur Welt, hier erst erscheinen die göttlichen Eigenschaften, die aber damit zu bloßen Auffassungen von Relazionen werden, deren eines Glied gar nicht zum rechten Sein kommt. Statt den Begriff des absolut guten persönlichen Wesens zu untersuchen, das göttliche Wesen an sich zu betrachten, bleibt man bei der trinitarischen Bewegung selbst stehen und bei den Eigenschaften als Ausdrücken für die Beziehungen Gottes zur Welt, während man sonst Gott oft nur als summum bonum betrachtet hatte, fällt man jetzt in eine neue Einseitigkeit, die, ihn nur als summus intellectus zu betrachten. Im christlichen Alterthum hatte jene Einseitigkeit geherrscht, im Mittelalter tritt die Form des Selbstbewußtseins, die Persönlichkeit neben den substanziellen Inhalt des Gottesbegriffs, jetzt aber droht dieser ganz vor dem Formalen zu verschwinden.

Diese Richtung wurde durch die Art, in welcher die neu erwachende Philosophie auftrat, bestärkt. Cartesius kehrte das frühere Verfahren um, er suchte vom Denken aus zur Gewißheit über das Sein zu kommen, sein cogito, ergo sum macht das Erstere zur Voraussetzung des Zweiten. Aber das Denken war hier noch durchaus leer, indem das Ich dachte, so dachte es eigentlich nur sein Denken; es hatte freilich einen Satz, der — so schien es — gewiß war, aber leider nichts setzte. Um zu einem Inhalt zu gelangen, bedurfte es etwas, dessen Begriff einerseits qualitativ bestimmt war, aber auch schon das Sein in sich schloß. Dies fand Cartesius im Gottesbegriff, der nicht leer wie das bloße Ich, doch zugleich das Sein als nothwendiges in sich faßte. Gott erhält aber hier

sogleich eine ganz andre Bedeutung als sonst; früher hatte man ihn in Beziehung zur Welt als ihren Urheber, in Beziehung zum Menschen als Erlöser und Heiliger aufgefaßt, jetzt aber, wo das Denken in den Vordergrund tritt, wo das Sein eben das Bezweifelte ist, das vom Denken erst seine Gewißheit erhalten muß, soll er, als die Identität von Sein und Denken, diesem erst die Gewißheit geben, daß dem Gedachten auch ein Sein entspreche. Cartesius weiß, nachdem er alles in Zweifel gezogen und als das Einzige, wovon sich nicht abstrahiren lasse, das Sein des denkenden Subjekts erhalten hatte, dies Sein ohne Dasein und Denken ohne Gedachtes auf keine andre Weise mit einem Inhalt zu erfüllen als durch eine Berufung auf Gott als das Band von beidem. Gott ist seinem Begriff nach der Wahrhaftige, und giebt daher dem denkenden Subjekt die Gewißheit, daß dem klar und bestimmt Gedachten auch ein Sein entsprechen müsse, weil er sonst Urheber des Trugs und der Täuschung sein würde.

Hier liegen Keime einer vielfach andern und neuen Entwicklung auch für die Trinitätslehre. Das Nächste ist ein bestimmteres Auseinandertreten von Sein und Denken, Gott und Welt. Das nächste Interesse ist nun nicht mehr der Unterschied und Gegensatz im Sein und Leben selbst, der von Sünde und Heiligung; nicht mehr das Verhältniß des sündhaften Menschen zu dem heiligen und in Erlösung und Versöhnung heiligenden Gott steht im Vordergrunde der Betrachtung, sondern das des denkenden Menschen zu der bloß seienden Welt und zu Gott als dem Grunde von Sein und Denken. Von hier aus muß dann der Gottesbegriff in den philosophischen Systemen und dem Bewußtsein der Gebildeten durch ähnliche Formen hindurchgehn, als früher in den verschiednen Religionen. Die Reihefolge ist jedoch meistens die umgekehrte, weil die Entwicklung im Widerspruch mit dem sonst schon durch die Religion bestimmten Bewußtsein vor sich geht, weil man, von der Wahrheit sich entfernend, erst nach vollendetem Kreislauf zu ihr zurückkehrt. In der Stufenfolge der Religionen steht im Anfang die Identifikazion des Göttlichen mit der Natur, nur innerhalb derselben machen sich die Unterschiede von Licht und

Finsterniß geltend, bis die Gottheit endlich als Persönlichkeit ihr gegenüber tritt, dann Gott als heiliger sich dem sittlichen Menschen, endlich als versöhnender, erlösender und heiligender dem sündhaften offenbart. Hier ist es umgekehrt. Vorläufig erscheint Gott noch als die Ursächlichkeit des Seins und Denkens in ihrem Zusammenhang, bald, bei Spinoza, als die unmittelbare Identität von beidem, doch hier erschien schon das Sein als die bloße Ausdehnung, das Todte, bald wird dies ausgestoßen, dies bedarf bald der göttlichen Ursächlichkeit nicht mehr, und erhält in der Ewigkeit der Atome eine unabhängige Grundlage. Schon hier ist Gott zunächst nur das Denken und erst vermittelst desselben das ordnende und die Welt beherrschende Prinzip, aber er ist es noch als Persönlichkeit. Bald emanzipirt sich das denkende Individuum und nur die kräftige Reakzion der sittlichen Forderungen macht die Existenz Gottes als Postulat der praktischen Vernunft geltend, noch erscheint er persönlich, aber nun wird er zum absoluten Ich, zum Subjekt-Objekt in ihrem gegenseitigen Verhältniß. Diese Spitze ist auch die Umbiegung des Idealismus, das Objekt wird wieder zur Substanz, zum ausgedehnten Sein, Gott die Identität dieses Seins und des nicht mehr nur abstrakten Denkens. Jetzt macht sich die Undenkbarkeit einer solchen unmittelbaren Identität geltend, sie wird durch einen Prozeß vermittelt, realistisch durch Schelling, idealistisch durch Hegel, bei diesem ist Gott dann der absolute Begriff, wo konsequent jede Persönlichkeit aufgegeben werden muß, er ist das abstrakte Denken in seinem reinen Formalismus, der das empirische, wie das absolute Ich negirt, während aus dem Schellingschen Realismus aufs Neue die Persönlichkeit sich hervorhebt. Die Folgen für die Entwicklung der Trinitätslehre springen ins Auge. Die Philosophie hat für sie zunächst kein Interesse, weil sie ohne Zusammenhang mit ihrem nächsten Streben ist, erst als man Sein und Denken durch einen Prozeß zu vermitteln sucht, erhält die Form, nicht der Sinn des Dogma für die Philosophie eine gewisse Bedeutung. So beginnt hier die Destrukzion desselben, es erscheinen noch Versuche einer spekulativen Begründung des Dogma, sie haben aber für das Bewußtsein der Zeit kein In-

teresse und mit dem religiösen Glauben und Leben keinen Zusammenhang, sie tragen außerdem in ihrer einseitigen Beziehung zum Denken das Gepräge der Zeit, und da allein die Momente in der Bewegung des Selbstbewußtseins dafür übrig bleiben, tragen sie nur dazu bei, den Gottesbegriff mehr zu isoliren und die Zeit einem empirischen Naturstudium oder einer abstrakten Philosophie zu überlassen.

Diese Eigenthümlichkeit der Zeit erscheint schon in Poiret. Cartesius ist nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben, obgleich nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern in der besondern Gestalt, welche, das Denken accentuirend, in ihm das Prinzip der Individualisirung erkannte. Er eifert gegen Malebranche [1]), steht ihm aber im Grunde nicht so fern als er selbst glaubt. Von den deutschen Mystikern unterscheidet er sich sogleich dadurch, daß er Gott und Welt bestimmt auseinanderhält; diese in ihrer Materialität und Substanzialität ist der gerade Gegensatz zu Gott als dem reinen Denken. Nicht, wie in der deutschen Mystik soll die Einheit von Gott und Welt erkannt werden, diese fällt vielmehr völlig außer Gott, sondern die von Gott und Mensch, das Band der Vereinigung ist nicht mehr die Substanz, sondern das Denken. Gott ist der allgenugsame, im reinen Fürsichsein ohne irgend eine Beziehung zur realen oder idealen Welt, er sieht, kennt, liebt in seinem ewigen Sein nur sich, er betrachtet, findet, genießt sich, vertieft sich in sich, ist zufrieden mit sich [2]). Er ist so durchaus von der Welt abgesondert, daß auch die Ideen, welche in der Welt verwirklicht sind, keineswegs wesentlich mit ihm zusammenhängen. Sie sind nicht, wie Malebranche meint, die Substanz Gottes, sofern sich in ihr ideell die Kreaturen darstellen [3]); die Welt in ihrer Realität, wie in der Idee ist Gott zufällig und subsistirt nur durch seinen Willen [4]). Um so mehr

---

1) Oeconomie de la création. tom. I. chap. 3.

2) chap. 4. §. 1.

3) Malebranche sagte: toutes les idées sont la substance de dieu, en tant que représentative des créatures.

4) Il s'est par pure delectation arbitraire et par une fiction toute libre avisé d'un monde intelligible. 4. §. 6.

findet sich Poiret, damit er in Gott ein lebendiges Sein und Wesen habe, zur Trinitätslehre hingetrieben. Gott ist ihm der absolut freie, mächtige, unabhängige Gedanke, der sich sucht, in seiner Selbstobjektivirung beruhigt, und die Quelle seiner Liebe und Freude findet[1].

Das Erste in Gott ist also bei Poiret der unendlich lebendige, bewegte Gedanke, dies ist der Vater nach der Kirchenlehre[2]. Wollte man ihn nur an sich betrachten, abstrahirend von Sohn und Geist, so nothwendig sie auch schon mit dem Begriff des Vaters gegeben sind, so würde er nur diese wilde ruhelose Bewegung sein, in einem Zustande von Finsterniß und Verwirrung, weil ihm die Idee seiner selbst; in einem Zustande quälender Empfindungen, weil ihm die Ruhe in der Liebe seiner selbst fehlte. Der Vater ist das Prinzip des Lebens und der Macht, nicht aber, wie der Sohn, das des Lichts; an sich wäre er ein lebendiges und mächtiges, aber finsteres Prinzip und voll von Qual und Unruhe[3]. Hiermit ist die Natur Gottes, sein eigentliches Wesen gegeben, es ist die Bewegung des Denkens. Poiret weist hier auf Cartesius zurück, wie dieser in sich als das Einzige, wovon er nicht abstrahiren konnte, das Denken gefunden hatte, so muß dies in seiner Beweglichkeit auch das Wesen Gottes bestimmen, und der Unterschied des göttlichen Geistes vom menschlichen ist nur der, daß dem letzteren allein das Denken, nicht seine Richtigkeit, Wahrheit und Gewißheit wesentlich ist, nicht der licht- und freudevolle Zustand in dieser Gewißheit schon seiner Natur angehört, dies aber bei Gott schon durch seinen Begriff gegeben ist, er also

1) Une pensée très puissante et très indépendante ou très libre, qui se désire et se représente à elle-même par son idée, dans laquelle elle acquiesce et trouve la source de sa joie et de son amour. tom. II. chap. 14. §. 16.

2) Concevons la divinité originaire ou ce qu'on doit comprendre de premier en dieu comme une pensée (prenant ce mot pour marquer un être et un principe), comme une idée dis-je infiniment vive, infiniment active et infiniment forte et puissante. C'est en effet ce qu'il y a de premier et de plus direct à considérer en dieu et c'est aussi ce que l'on appelle le père dans la divinité. tom. II. chap. 14. §. 2.

3) II, 14. §. 4. 5.

nicht ohne den Sohn und Geist sein kann[1]). Diese Nothwendigkeit des Begriffs weist Poiret ziemlich naiv in der Weise der Vorstellung nach. Nachdem er gesagt, daß Gott bloß als Vater nicht Gott sein würde, beschreibt er den Prozeß der Vollendung des Begriffs. Die Gottheit als frei kann ihre denkende und empfindende Thätigkeit nach ihrem Willen leiten; als denkend sucht sie ein lichtvolles und beruhigendes Objekt. Da sie nun aber in Finsterniß und Unruhe ist, wird sie eifrig sich davon zu befreien suchen, sie wird einen Versuch machen, zu erreichen, was sie wünscht; da sie aber allmächtig ist, wird sie es nothwendig erreichen und so in sich das Licht in der Mitte der Finsterniß, Liebe, Friede und Freude in der Unruhe hervorgehn lassen. Auf diese Weise wird der Prozeß in seiner Freiheit ein nothwendiger, in seiner Nothwendigkeit ein freier sein. Der Sohn geht hervor als das wesentliche intellektuelle Ebenbild, der Erstgeborne, das Licht, die Wahrheit, als die aus sich selbst gezeugte und um sich zu erleuchten und zu erkennen hervorspringende Gottheit. In der Schönheit und unendlichen Vollkommenheit dieses Ebenbildes sättigt und beruhigt sich die Unruhe des Vaters, sein Streben hat seine Erfüllung in diesem lichten Objekte seines Denkens gefunden; damit tritt nothwendig auch die genießende Liebe, die Ruhe in sich und die Freude ein, das sich in der Objektivirung seiner selbst Suchen und Erkennen, Genießen und ins Unendliche Offenbaren; der h. Geist geht hervor[2]).

Offenbar ist in dieser Trinitätslehre nur die Bewegung des sich in sich selbst beruhigenden und vollendenden Denkens gegeben. Gott ist das zum absoluten erweiterte empirische Ich, und wie bei Cartesius die Bewegung zum Prinzip der Bildung der materiellen Welt gemacht und die Physik auf Mechanik zurückgeführt wurde, so wird hier das Denken als reine Bewegung Prinzip des göttlichen Lebens. Der Sinn jener in sich reflektirten Bewegung ist aber nur der, jene unendliche Ausbreitung zu bestimmen und zu begrenzen, damit eine gewisse Endlichkeit in Gott zu setzen. Aber in jener bloßen Begren-

1) §. 7. 2) §. 15.

zung einer unendlichen Ausbreitung liegt noch durchaus keine innere Bestimmung; das Denken bleibt auch in dieser Reflexion in sich in seiner völligen Abstraktheit. Damit der Vater den Sohn als sein Ebenbild zeuge und durch diese Zeugung oder Selbstobjektivirung in der Klarheit und Ruhe des Denkens zur vollendeten Realisirung seines Begriffs komme, muß er noch etwas anderes als die Bewegung des Denkens sein, sein Wesen muß schon an sich eine sonstige bestimmte Qualität haben, denn ohne diese ist eine Selbstobjektivirung ein reiner Unbegriff, der Sohn würde nicht das Licht und die Wahrheit, sondern nur die unruhige, unstäte Bewegung des Denkens selbst in einförmiger Wiederholung sein, also die Finsterniß und Unruhe, wie der Vater. Erhält aber das göttliche Wesen noch außer jener Bewegung des Denkens eine bestimmte Qualität, so ist der Begriff der Gottheit keineswegs mit jener Vorstellung von der Trinität identisch, die Bewegung des Denkens so wenig die Qualität des göttlichen Wesens, daß sie vielmehr zum bloßen Modus an demselben wird.

Diese Darstellung theilt die Fehler des cartesianischen Systems. Der Vater erfüllt sich im Sohn mit dem konkreten Inhalt des Denkens und genießt im Geiste die Gewißheit der Freude an ihrer Wahrheit und Wirklichkeit. Aber wie es bei dem menschlichen Geist ein bloßes Postulat geblieben war, daß seinen Vorstellungen auch die Wirklichkeit entspreche, so ist der Inhalt des Denkens, den der Vater im Sohn finden soll, ein bloßes Postulat, da die Form des Denkens noch nicht seinen Inhalt giebt. Ist dies, so kann die Trinität auch nicht einmal in der Weise, wie Poiret es faßt, einen Uebergang zur Weltschöpfung bilden. Er sagt, eben jene Endlichkeit, die durch die Unterscheidung in Gott als vorstellend und als Objekt der Vorstellung gesetzt sei, habe ihm, menschlich zu reden, die Idee einer Darstellung seiner selbst außer sich gegeben[1]; aber der

1) Cette idée de diversité, que dieu reconnait en lui-même entant que représentant et représenté, a donné, pour parler à notre manière de concevoir, occasion à dieu de penser, s'il ne pourrait pas se représenter encore d'une manière differente de lui-même. 4. §. 5.

bloß abstrakte Unterschied bahnt keinen Weg zu einer bestimmten Welt.

So drohte das in die reformirte Kirche aufgenommene philosophirende Element den Zusammenhang der Dogmatik aufzulösen, weil es, eigentlich ihr fremd, doch in ihr sich geltend machen wollte; aber auch das formale Prinzip, dem diese Kirche sich so vorherrschend hingegeben hatte, arbeitete an jener Auflockerung. Doch ist dies eigentlich nur sekundäres Moment, der Grund des Gegensatzes ist der Widerspruch gegen das Gesetzliche und, in der Konsequenz einzelner nicht genug von einem lebendigen Prinzip getragener Ideenreihen, Starre der dogmatischen Bestimmungen. Mehr noch ist die Erschlaffung der Zeit anzuklagen, ein nachgiebiges Sichgehenlassen, das sich als Gemüthlichkeit breit macht, es ist der supranaturalistische Vorläufer des Razionalismus, der im Arminianismus seinen Widerspruch auch gegen die Trinitätslehre erhebt. Es ist die Halbheit der Zeitbildung, welche sich hier aber mit einer sehr achtbaren Tüchtigkeit der Gesinnung part; im Bewußtsein der praktischen Berechtigung glaubt er aber auch zu einem theologischen Urtheil sich befähigt. Er ist der Vorbote des Empirismus, den die nächste Folgezeit allethalben erscheinen sieht, der gerade Gegensatz gegen jede Innerlichkeit des Denkens, jede Mystik und Spekulazion, selbst ein Empirismus; das Gebiet, worauf er seine Beobachtungen anstellt, seine Erfahrungen sammelt, ist die heil. Schrift. Ohne ein positives Element, ohne irgend ein materiales Prinzip — er ist gerade aus dem Gegensatz gegen das materiale Prinzip des Protestantismus, freylich in seiner besondern Fassung in der reformirten Kirche, hervorgegangen — denkt er aus einzelnen Schriftstellen eine Dogmatik zusammenzusetzen, eine Voraussetzungslosigkeit der Exegese vom Standpunkte des gesunden praktischen Menschenverstandes. Der Gegensatz zur Kirche ist nicht scharf, mehr vertheidigend weist er ab, was ihm nicht gemäß ist; daher haben trotz des achtbaren Ernstes der Gesinnung seine dogmatischen Bestimmungen etwas Schlaffes, er fragt nicht: was soll ich thun, damit ich selig werde, sondern: was brauche ich nicht zu thun und nicht zu glauben ohne meine Seligkeit zu gefährden.

Das eigenthümlich Christliche wird deßhalb beseitigt, alles Hohe und alles Tiefe nivellirt, ein ziemlich gewöhnliches Nützlichkeitsystem macht sich breit. Das honeste vivere ist das höchste Ziel, dazu hinzuleiten der Zweck der Theologie, deren Gegenstand nicht mehr Gott ist, sondern die Art, wie er sich verehrt sehen will, dies aber kann nur durch das handelnde Leben geschehn, die Theologie kann also nichts enthalten, das nicht das praktische Verhalten zum letzten Zweck hätte [1]. In diesem bloß praktischen Verhalten glaubt sich aber der Mensch durchaus frei, daher der gründliche Widerwille des Arminianismus gegen alle Nothwendigkeit. Es giebt am Ende keine Nothwendigkeit mehr, alles ist nur angemessen, praktisch, zweckmäßig, es erscheint hier eine Teleologie, die durchaus nirgends eine Grenze anerkennt und in der Aeußerlichkeit ihrer Zweckbestimmungen jeden innern Zusammenhang im Leben der Natur und des Geistes aufhebt. Selbst im göttlichen Willen ist keine Nothwendigkeit, sogar die sittlichen Gesetze sind durch eine gewisse Zweckmäßigkeit bestimmt, für Gott aber gilt nicht das Gesetz, sondern nur für uns [2]. Für diese gemüthliche Behaglichkeit des praktischen Sinnes hat die Trinitätslehre kein Interesse; sie hat keine ins Auge fallende Beziehung auf das handelnde Leben und da nur dies, nicht die Wahrheit, Zweck der Theologie ist, so würde sie keinen Platz darin finden, wenn sie ihn nicht durch die Auktorität der Schrift erhielte. Durch diese wurden die Arminianer von der socinianischen Ansicht, die Christum zum bloßen Menschen macht, zurückgehalten, eben so behaupten sie aber den Sabellianern gegenüber, es erschienen in der Schrift nicht nur drei Namen, denen die göttliche Natur beigelegt werde, sondern es würden auch diese drei, Vater, Sohn und Geist, auf das Klarste als Personen oder Hypostasen bezeichnet. Gegen die

---

1) Episcopii instit. theol. lib. I. c. 1.

2) Deus sibi ipsi legem non ponit, sed nobis. l. c. IV. sect. II. c. 35. Gegenstand der Theologie ist nicht die notitia, qua deus se ipsum novit, sondern exemplar notionis illius, quam deus in se ipso concepit libera sua voluntate, ut praescriberet homini officium, quo circa eum versari debet. lib. I. c. 1.

Kirchenlehre behaupten sie jedoch, daß durch die Mittheilung des göttlichen Wesens eine Unterordnung der abgeleiteten Personen unter den Vater bedingt werde. Sie sagen, daß die numerische Einheit des Wesens nicht die Mittheilung ausschließe, nur habe sie eine Unterordnung zur Folge, es bleibe der Mittheilende immer der Höchste, und darum sei auch der Vater ὁ θεὸς κατ' ἐξοχήν, und in Wahrheit αὐτόθεος [1]). Dies, die Gottheit und die durch Mittheilung bedingte Unterordnung der Personen, ist das Eigenthümliche der arminianischen Trinitätslehre; eben weil sie streng die Persönlichkeit von Vater, Sohn und Geist behaupten, glauben sie nur durch Ausschließung der Gleichheit (collateralitas) dem Tritheismus entgehen zu können. So ist der Vater wenn auch nicht der Zeit, doch wenigstens der Ordnung, Würde und Gewalt nach der Höchste; der Ordnung nach, weil Sohn und Geist erst von ihm sind, der Würde nach als Prinzip und Ursache, der Gewalt nach, weil er den Sohn sendet, den Geist ausgießt [2]). Ein gewisses glaubenleeres Schwanken ist die nothwendige Folge, wiederholt wird darauf aufmerksam gemacht, daß der Sohn nur selten, der Geist nie Gott genannt werde. Dennoch will man die Anbetung des Sohns nicht aufgeben. Man wirft sich freilich ein, daß diese nicht mitgetheilt werden könne, dennoch wird dies geleugnet, es giebt natürlich keine Unmöglichkeit mehr, wenn es keine Nothwendigkeit giebt, man beruft sich, wie am Ende des Mittelalters, auf die göttliche Allmacht, Gott giebt sich selbst kein Gesetz, sondern uns. Damit hört dann alles Denken auf, und es ist nicht einzusehn, wie der Arminianismus sich so heftig gegen die Verehrung der Heiligen erklären kann.

Die aktive Polemik der Arminianer beschränkt sich auf die Behauptung der durch die Mittheilung bedingten Subordinazion, viel bedeutender ist aber der indirekte Gegensatz. Zunächst

---

1) Communitas essentiae, quae sine communicatione est, repugnat unitati. — Ut enim una sit essentia, una etiam communicans essentia ut sit, necesse est. lib. IV. sect. II. c. 2. Fundamentum subordinationis inter patrem et filium est generatio. l. IV. c. 33.

2) lib. IV. c. 32.

besonders jene Auflockerung aller nothwendigen Konsequenz des Denkens, eine Folge der Gleichgültigkeit gegen alle tiefern Probleme, sie sollen über die Grenzen des menschlichen Verstandes hinausliegen, dessen alleinige Aufgabe es ist, sich zu Haus auf Erden möglichst bequem einzurichten, alles Weitere wird mit einem non liquet zur Seite geschoben. Weil nun aller Zusammenhang aufgegeben ist, wird dann für das Einzelne, das durch Schriftstellen zu bestimmt ausgesprochen ist, ein unvermittelter Glaube auch gegen die sonstige Konsequenz des eignen Systems gefordert, ein Vorspiel jener innern Zerfallenheit, die später in Bayle ihren Repräsentanten findet. Damit ist ein Begriff von Wunder und Glauben gegeben, der nur so lange unangetastet bleiben konnte, als noch die exegetischen Bestrebungen alle Kräfte in Anspruch nahmen, dann aber nothwendig das Denken zu seiner Auflösung auffordern mußte. Die religiösen Grundlagen der Trinitätslehre sind hier schon ganz aufgegeben, in der Genügsamkeit eines in sich zerbröckelten, nur nach außen gerichteten Lebens war das tiefere Bewußtsein von Sünde und Schuld untergegangen und ein vollendeter Pelagianismus an seine Stelle getreten. Damit mußten auch die ernsteren Begriffe von Erlösung, Versöhnung, Heiligung fallen. Von einer Selbstmittheilung Gottes konnte ohnehin nicht mehr die Rede sein, wo jede Verbindung des Menschen mit Gott aufgegeben war, der Mensch in seinem Fürsichsein beharrte und im handelnden Leben möglichst von sich selbst loszukommen suchte. Die Offenbarung ist hier nichts weiter als Offenbarung des göttlichen Willens, weil alles Andre ohne praktisches Interesse ist. Dazu aber wäre ein Menschwerden des Gottessohns gar nicht nöthig gewesen, besonders bei dem arminianischen Wunderbegriff; dies wird auch gefühlt, es wird zugegeben, daß die moralischen Vorschriften Christi auch ohne seine göttliche Persönlichkeit gleiche Auktorität haben würden, daß dadurch nur eine größere Achtung gegen den, der nicht bloß als göttlicher Gesandter, sondern als Sohn Gottes erscheine, gefordert werde, — eine sehr überflüssige Zugabe — aber es ist Lehre der Schrift, so muß es nothdürftig in das System hineingepaßt, nicht aber dieses danach umgebildet werden.

Noch wurden solche dem Christlichen fremde Elemente von der Kirche ausgestoßen, sie will den Arminianismus nicht in ihrer Mitte dulden, aber schon dringen ähnliche Elemente in sie ein, die in ihrem Verbande nur eine tiefere Ausbildung, eine durchgreifendere Wirkung erhalten. Es ist dies der Deismus, in dem der Gegensatz des verständigen Denkens zur Offenbarung in seiner ganzen Schärfe sich ausspricht. Der Zusammenhang mit dem Arminianismus liegt besonders in der positiven Seite beider, dem Hervorheben des sittlichen Lebens, in beiden ist dies der eigentliche Mittelpunkt, beide haben dieselbe pelagianische Tendenz, dieselbe Zerbröcklung des Lebens, denselben Gegensatz gegen jede Innerlichkeit. Der Deismus geht aus von dem Widerspruch gegen eine Inkongruenz des Inhalts von Vernunft und Offenbarung, während er supranaturalistisch ihre Form noch anerkennt, und nur ihre Wahrheiten auf Vernunftwahrheiten zurückzuführen strebt, das Inkongruente aber als Betrug verwirft. Bald jedoch geht er dazu fort auch ihre Form, zunächst in der Negazion des Wunders aufzuheben und Alles auf den flachen Boden des gewöhnlichen Lebens herabzuziehn. So werden die Grundlagen der Trinitätslehre weggerissen, besonders auch in der schlechten Fassung des Gottesbegriffs als freies unabhängiges Wesen, wo dann Persönlichkeit, Denken, Heiligkeit nachträglich sehr äußerlich hinzukommen. In diesem leblosen erstorbenen höchsten Wesen hat die trinitarische Bewegung keinen Platz, um so weniger, da Gott und Welt völlig von einander losgerissen werden. Es ist genug, daß dieser Zusammenhang aufgehoben, die Welt geistlos geworden ist, um bald auch in ihr selbst allen Zusammenhang aufzuheben, sie zu einem zufälligen Aggregat zu machen; der Lockesche Sensualismus und Empirismus hat den Skeptizismus zur nothwendigen Folge. Ist erst die Metaphysik aufgegeben, so muß sich alles sehr bald in eine Masse vereinzelter Erscheinungen und Sensazionen auflösen [1]).

Bei diesem allgemeinen Zersetzungsprozeß ist der Gegensatz

---

1) Vgl. über das Ganze das gehaltvolle Werk von Lechler, Geschichte des englischen Deismus.

gegen das einzelne Dogma nur sekundär. Nur Whiston und Chubb sprachen sich noch besonders gegen die Trinitätslehre aus.

Allmälige Abolizion des Dogma.

Die Destrukzion des Dogma nimmt den eigenthümlichen Gang, erst es mehr und mehr zu isoliren und zusammenhanglos hinzustellen, bevor sie sich gegen den Inhalt selbst richtet. Es ist zunächst nur das kritische Element, welches sich gerade in der Kirche selbst geltend macht. Der Protestantismus fand die äußere Begründung des Dogma in der Schrift, und zwar ohne weiteren Unterschied im alten wie im neuen Testament. Allmälig mußte aber der unbefangnen Forschung klar werden, daß es wenigstens nicht mit derselben Bestimmtheit im A. T. ausgesprochen sei, und Latermann, ein Schüler Calixts, hatte in einer Dissertation über das Mysterium der Trinität hierauf hingewiesen [1]. Als die Wittenberger dagegen auftraten, vertheidigte Calixt die Sache seines Schülers in zwei einander folgenden Abhandlungen [2]. Er zeigte darin, daß dies Dogma nirgends im alten Testament bestimmt gelehrt werde, bewies, daß dies auch die älteren Kirchenväter und Luther selbst gesagt hätten, wies auch nach, daß dies mit Nothwendigkeit aus dem Dogma selbst folge. Da die opera ad extra den drei Personen gemeinschaftlich seien, und nur die Menschwerdung dem Sohn allein zukomme, so müßten die Theophanien nothwendig auf die ganze Trinität zurückweisen. Sollte nur der Sohn darin erscheinen, so müßte auch eine hypostatische Vereinigung mit dem erscheinenden Engel angenommen werden, so daß er damals nicht allein Sohn Gottes und Gott, sondern auch jener Engel gewesen wäre [3]. Da man nun wohl eine solche Vereinigung und aus ihr folgende Idiomenkommunikazion nicht

1) In der dissertatio de sanctissimo trinitatis mysterio contra Socinianos.

2) In der dissertatio, num mysterium sanctissimae trinitatis e solius veteris testamenti libris possit demonstrari. Helmst. 1650 und dem Appendix dazu.

3) dissert. c. 28.

zugeben werde, so müsse man auch sagen, daß dergleichen Theophanien nicht Erscheinungen Gottes nach seinem Wesen und seiner Substanz, sondern nur Typen seien, wie es auch Luther im Kommentar zur Genesis sage [1].

Man warf dem Calixt Annäherung an den Photinianismus vor, er erinnert aber, daß bei den Gegnern die Gefahr noch weit größer sei, in Arianismus zu verfallen, denn diesem könne es nur erwünscht sein, die Theophanien allein dem Sohn zugeschrieben und ihn so dem Vater subordinirt zu sehn [2]. Es war auch diese Abhandlung Calixts durchaus unverfänglich und der Eifer der protestantischen Theologen sehr voreilig, dennoch trug sie zur Destrukzion des Dogma bei. Man hatte die Nothwendigkeit des Glaubens daran für die Erlangung der Seligkeit behauptet, nun wurde er den Personen des A. T. abgesprochen, es mußte also für sie der Glaube an den erwarteten Messias hingereicht haben, auch ohne in ihm den Gottessohn zu erkennen [3]. Hatte Luther gesagt, Gott hätte die Menschen auch ohne Christum erlösen können, so mußte zugegeben werden, daß er es also auch ohne die Menschwerdung des Sohnes Gottes in ihm vermocht habe; hier aber fing man nun an auf der subjektiven Seite dieselben Folgerungen für den Glauben als Bedingung der Seligkeit zu ziehen. Entweder mußte man nun also mit den Katholiken eine fides implicita lehren, oder die Forderung des Glaubens mit seinem ganzen Inhalt verwandelte sich in ein bloßes Vertrauen auf den gnädigen Gott und in praktischen Gehorsam. Dies zeigt sich schon bei Calixt, der zum großen Aerger der orthodoxen Dogmatiker die praktische Tendenz der Theologie forderte.

So wurde die Trinitätslehre nach der Seite der vorchristlichen Zeit isolirt und die Nothwendigkeit des Glaubens

---

1) dissert. c. 38. 2) append. c. 1.

3) Fideles sub vetere testamento crediderunt in Christum venturum et praestiturum, quae juxta decretum divinum ad salutem nobis promerendam necessaria; — fides sub vetere test. fuit confusa et implicita. — Confisi sunt deo salutem per Christum operaturo. — Si prorsus sine Christo (posset deus salvare homines), ergo et sine Christo, qui deus foret. append. c. 22.

daran problematisch, bald darauf geschah dasselbe nach der Seite des christlichen Alterthums. In den Streitigkeiten mit den antitrinitarischen Sekten, besonders den Arminianern, war es klar geworden, daß das Trinitätsdogma, wenigstens nicht in der spätern Form, zu allen Zeiten des Christenthums gleichmäßig geglaubt sei, die Arminianer behaupteten sogar, daß die jetzige nicht mit der Lehre der alten Kirche übereinstimme, und als Abweichung von ihr eher als häretisch zu bezeichnen sei, jedenfalls aber es nicht nöthig sei, durchaus mit dem athanasianischen Symbolum übereinzustimmen, nach dem Grundsatz des Vinzenz von Lirinum, daß, was zum Heil zu glauben nothwendig sei, auch allethalben, von allen und immer geglaubt sei. Den offenbaren Zeugnissen des Alterthums gegenüber, räumte unter den kirchlichen Dogmatikern zuerst der Katholik Petav manche Abweichung des Alterthums ein [1]. Sandius und Zwicker (im Irenikum) machten nun, hierauf fußend, einen Angriff auf das Dogma selbst. Gegen diese Unterhöhlung des historischen Bodens erhob sich der Engländer Bull. Ganz von kirchlichem Interesse erfüllt, sah er wohl, daß, wenn erst die historische Begründung fehle, und man sich allein auf den Schriftbeweis beschränkt sehe, das Dogma bald aufgegeben werden müsse, da es nicht ausdrücklich in der Schrift gelehrt ist; und doch erkannte man bei aller Erstarrung und allem Mangel eines wirklich lebendigen dogmatischen Bewußtseins darin die Grundlage und den Schlußpunkt der christlichen Theologie. Bull versuchte es also, die Übereinstimmung der ersten Jahrhunderte mit dem nicänischen Symbol zu beweisen [2], ein Versuch, der nothwendig scheitern mußte; damit fiel denn auch der zweite, in einer andern Schrift gegen Episkopius die Nothwendigkeit des Glaubens an das Dogma aus Stellen der Kirchenväter zu beweisen. Er konnte nur nachweisen, daß jede Zeit, was sie geglaubt, auch für nothwendig gehalten habe, war dies nun aber, wie es schien, ein buntes Mancherlei, so schien zu viel und also nichts bewiesen zu sein. Doch schon

1) De theologicis dogmatibus.

2) Defensio fidei Nicaenae.

Bull mußte Zugeständnisse machen, er sah selbst ein, daß er nur die Homousie und die Ewigkeit des Sohnes behaupten konnte, über einzelne Bestimmungen mußte er Differenzen zugeben, z. B. ob der Sohn der Substanz nach aus dem Vater gezeugt sei; er glaubt sogar den Grund, weßhalb Petav von Abweichungen der Väter spreche, darin zu finden, daß er die scholastischen Bestimmungen bei ihnen gesucht habe. Er geht aber auch selbst mit seinem Glauben in die voraugustinische Zeit zurück; je strenger er die Subordinazion des Sohnes und die Zeugung auch dem Wesen nach festhält, um so mehr muß jede Möglichkeit einer philosophischen Fassung und Erkenntniß des Dogma verschwinden. Für die Einheit bleibt ihm nun nur die Perichoresis übrig, da die Einheit der Substanz ihm selbst nicht genügt, weil sie zur bloßen Gleichheit und damit zur Gattungseinheit werden würde, er sieht sich auf die innere Zeugung reduzirt, wonach Sohn und Geist nicht nur aus dem Vater, sondern in ihm sind und er in ihnen. Indem er dies aber bei den vornicänischen Vätern nachzuweisen sucht, sieht er sich sogleich auf die Logosidee zurückgewiesen, womit dann wieder die reale Unterscheidung der Personen zu verschwinden droht; in dieser Rathlosigkeit offenbart sich schon die beginnende Destrukzion des Dogma auch in der Kirche selbst.

War erst der historische Boden des Dogma zerstört, den man damals nur in einer völligen Übereinstimmung der Väter sah, so blieb der Zeit nichts andres übrig, um den Inhalt ihres Glaubens zu bestimmen, als ihn stückweise aus den einzelnen Stellen der Schrift zusammenzusetzen. Bei dem traurigen Empirismus, womit man dabei verfuhr, einer Methode ohne alles Vertrauen zu sich selbst und dem lebendigen Gott, zum Denken und zur Geschichte, entstand natürlich nur ein Bild menschlicher Misere, ein Flickwerk ohne Halt in sich, ohne Leben. Samuel Clarke hat es versucht, in einer Sammlung von 1251 Stellen die Schriftlehre zusammenzustellen, und dann im zweiten Theil der Abhandlung seine arianischen Folgerungen daraus gezogen[1]. Er fand dabei die Gemüther schon

1) Scripture doctrine of trinity. works vol. IV. Lond. 1738.

durch Pearson, Paine, More u. A. für seinen Subordinazianismus und eine Einheit der bloßen Unterordnung empfänglich gemacht. Die Einheit in der Dreiheit widerstritt doch zu sehr aller — Arithmetik. Clarke unterwirft sich in durchaus achtbarer Gesinnung dem Urtheil der Schrift, behauptet seine Meinung nur, weil er in ihr die Schriftlehre findet, stützt sie aber mit viel Gelehrsamkeit und Verstand. Er geht davon aus, daß nur das religiöse, nicht das spekulative Interesse auf Berücksichtigung Anspruch machen könne. Es erscheinen ihm also nur die verschiednen Thätigkeiten von Vater, Sohn und Geist bei der Schöpfung, Regierung, Erlösung und Heiligung und die einem jeden von ihnen besonders schuldige Verehrung als das eigentlich theologische Interesse [1]. Das Resultat seiner exegetischen Untersuchungen ist nun: Wo irgend von Gott im besondern Sinn gesprochen wird, wo von dem einen Gott, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs die Rede ist, wird immer der Vater verstanden; er ist der einzige Urheber alles Seins, die Quelle aller Macht, aber neben ihm ist von Anfang an — wenigstens erwähnt die Schrift keiner Zeit, wo er nicht wäre — der Sohn, oder das Wort, eine zweite Person und als dritte der Geist [2]. Da aber das Wesen dieser Personen in der Schrift nirgends bestimmt wird, und nur ihre persönlichen Proprietäten (characters), Macht und Attribute angegeben werden, so kann über das Weitere der menschliche Verstand nichts bestimmen [3]. Doch geht aus der Schrift hervor, daß der Sohn nicht αὐτόθεος, nicht selfexistent ist, er leitet Wesen und Sein nur vom Vater her. Er ist ferner nicht nothwendig gezeugt, sondern hat seine Existenz aus dem Willen des Vaters, denn sonst wäre nicht der Vater, sondern die Nothwendigkeit Grund seines Seins, und es fiele also jeder Grund weg, worauf das Ansehn des Vaters bei der Sendung des Vaters beruhte [4]. Dasselbe findet natürlich beim h. Geiste statt. Dadurch erhält die ganze Stellung des Sohnes eine andre Gestalt; ist der Sohn nicht nothwendig gezeugt, so kann dies freilich vor

1) l. c. introd. p. XIII. 2) part II. §. 1—3.
3) II. §. 4. 4) II. §. 17.

den Äonen geschehen sein, es ist aber auch nur eine bloße Möglichkeit, da er keine nothwendige Beziehung zur Welt oder zu Gott hat. Vom Vater geht alles Sein aus, und soll der Sohn dennoch schon vor der Menschwerdung existiren, so ist er nur die Schechinah, die Wohnung der Herrlichkeit Gottes [1]. Gott wird er nicht wegen seines Wesens genannt, sondern wegen seines Ansehens und seiner Macht unter uns [2]. Daher erhält er auch seine göttliche Würde eigentlich erst nach der Menschwerdung als Lohn seiner Erfüllung des göttlichen Rathschlusses der Erlösung. Auf die Heilsökonomie kommt am Ende alles zurück und Sohn und Geist werden zu den bloßen Kanälen, durch welche die Wohlthaten des Vaters zu den Menschen gelangen, so wie wieder durch sie die Gebete der Menschen zum Vater aufsteigen [3], eine Ökonomie, die mehr durch menschliche Willkür als durch göttlichen Rathschluß geordnet scheint. Nimmt man nun noch dazu, daß die Gebete des Sohns nach seiner ganzen Person an den Vater gerichtet sind [4], so sieht man, wie dieser Arianismus erst in der nazaräischen Ansicht von Christo seine ganze Konsequenz findet; eine nothwendige Erscheinung, wenn er sich nicht in Gnostizismus auflösen will.

Für die Einheit bleibt hier weiter nichts übrig als die Unterordnung der Personen, nur insofern kann hier von einem Gott gesprochen werden, als der Vater allein Quelle aller Macht in Sohn und Geist; oder es wird vielmehr umgekehrt nur sehr willkürlich der Sohn Gott genannt. Das wahre Verhältniß wird hier gerade umgekehrt, indem nicht das Wesen der Grund sein soll, weßhalb eine Person Gott ist, sondern ihre Macht und Beziehung zu den Menschen, so daß hier eben so übertrieben und einseitig die Person hervortritt als früher das Wesen; darum werden dann aus an sich richtigen Sätzen sehr unrichtige Folgerungen gemacht [5]. Sehr bestimmt wird

1) He had not then distinct worship paid to him in his own person, but appeared only as the shechinah or habitation of the glory of the father, in which the name of God was. II. §. 48.

2) II. §. 25.

3) II. §. 46. 4) II. §. 38.

5) Honour is due not to any abstract metaphysical nature, es-

daher hervorgehoben, daß in der Schrift das Wort Gott nie einen mehre Personen umfassenden Gattungsbegriff, wie es Clarke die Kirchenlehre zu thun schien, sondern immer nur eine Person, die des Vaters oder des Sohns bezeichne[1]). Der h. Geist werde nie Gott genannt.

In dieser Darstellung Clarkes fehlen nur die positiven Bestimmungen des Arianismus, das Sein aus dem Nichtseienden und die Verwerfung der ewigen Zeugung, um ganz mit ihm zusammenzufallen. Dennoch erregte sie allgemeines Aufsehen, besonders durch ihre Begründung in der Schrift. Der Arianismus findet in England vielfache Verbreitung und er ist der Boden, auf dem der Antitrinitarismus, besonders in Verbindung mit dem Deismus seine Angriffe gegen das Dogma richtet. Erklärten sich auch nur Whiston und Chubb bestimmt gegen dieselbe, so war doch auch Thomas Morgan Antitrinitarier und bei Tindal finden sich manche Ausfälle[2]). Die Vertheidigung der Kirche ist ohne kräftiges religiöses Bewußtsein und ohne Tiefe des Gedankens. So erstarb dort das Dogma für den Zusammenhang des Denkens völlig und behielt nur kirchliche Geltung.

---

sence or substance (for we ought not to worship, we know not what), but to the person intelligent, as being intelligent and as having authority, power, dignity and goodness. II. §. 51 notes. Every act of duty, respect, honour or worship is entirely personal, corresponding to the individual power or authority of the respective person, to whom it is paid. II. §. 51. not.

1) The word God in scripture never signifies a complex notion of more persons than one, but always means one person only, viz. either the person of the father singly or the person of the son. II. §. 33.

2) Vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus. — Die sonstigen Angriffe geschehen zunächst immer auf exegetischem Boden, oder suchen doch für ihre sonst schon fertigen Theorien eine irgend wie schriftgemäße Begründung. Der Auktorität der Schrift wagt man noch immer nicht sich ganz zu entziehen. So suchte Samuel Crell unter dem Namen Artemonius zu beweisen, daß Joh. 1, 1 für θεὸς ἦν ὁ λόγος zu lesen sei θεοῦ ἦν ὁ λόγος. Gegen ihn schrieb der Genfer Vernet, verfiel aber dabei, wenn auch nicht in eigentlichen Socinianismus, so doch wenigstens in Arianismus.

War das Dogma erst soweit erschüttert und schien ihm der historische Boden, wie der der Schrift entzogen zu sein, so ist es sehr natürlich, daß bald auch eigenthümliche Theorien neue Lösungen versuchten. Sie erscheinen zunächst dem Arianismus verwandt. So trat Paul Maty[1]) mit einer eigenthümlichen Ansicht auf. Entschieden scheint ihm die Unhaltbarkeit des kirchlichen Dogma. Die Einheit der drei Personen schließt einen völligen Widerspruch in sich, wenn man nicht in Modalismus verfallen will. Bei seiner eignen Theorie geht er aber, hierin von Clarke verschieden, nicht so sehr von der Persönlichkeit als vom Wesen aus. Aber eben die Unendlichkeit desselben schließt jede Vielheit aus; es können nicht drei Personen sein, wovon doch jede unendlich, jede Gott wäre. Der Unterschied muß sich, da er wesentlich die Endlichkeit in sich schließt, auch darin begründen. Sofern also Sohn und Geist vom Vater unterschieden werden müssen, sind sie endliche Geister, der Sohn ein besondrer, der Geist ein besondrer. Als solche endliche Intelligenzen sind sie von dem Vater vor der Weltschöpfung hervorgebracht, aber mit ihm in die engste Verbindung gesetzt, und machen nun mit ihm eine Dreiheit von Personen aus. Diesen drei Personen ist die Gottheit gemeinsam, und man muß also in Sohn und Geist eine doppelte Natur unterscheiden, eine endliche als Substrat der Persönlichkeit und eine unendliche als Grund der Göttlichkeit. So aber sieht man sich von einem unbegreiflichen Dogma auf ein andres zurückgewiesen, denn Maty weiß seine Ansicht nur durch die Zurückweisung auf die kirchliche Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo zu erläutern. Bei ihm ist außerdem noch eine neue Schwierigkeit in dem Verhältniß des Vaters zum unendlichen göttlichen Wesen, denn da dieser keinen endlichen Geist zum Substrat seiner Persönlichkeit hat, so kann dies doch nur das göttliche Wesen selbst sein, dann aber sieht man nicht ein, wie dennoch von einer den drei Personen gemeinsamen Gottheit die Rede sein kann. Die exegetische Begründung

---

1) Lettre d'un théologien à un autre théologien sur le mystère de la trinité. 1729.

ist durchaus unbedeutend, sie besteht nur in der Hinweisung auf den Engel Jehovahs im A. T.; danach müsse der Sohn schon vor seiner Menschwerdung zugleich ein endlicher Geist gewesen sein. Es bleibt am Ende nur eine arianische Subordinazion übrig.

Während so im Westen an der Vernichtung des Dogma gearbeitet wurde, während außer den Genannten besonders noch Souverain [1]) den historischen Boden unterhöhlte, fing man auch in Deutschland an, sich dem Dogma zu entfremden. Der Gegensatz bildet sich langsamer aus, gewinnt aber eine weit breitere Unterlage. Hier war bis dahin der strenge Dogmatismus der lutherischen Kirche vorherrschend gewesen und das formale Prinzip, die exegetische Begründung, mehr zurückgetreten. Die Gewißheit des Glaubens, die feste Überzeugung, die ganze Wahrheit zu besitzen, hatte hier eine herbe Polemik und eine unbedingte Herrschaft der Dogmatik erzeugt, doch ohne daß der Inhalt der letzteren ganz in seinem innern Zusammenhange erkannt und in das innere Leben aufgenommen wäre. Es ist schon früher bemerkt, daß die Reformazion nicht Zeit gehabt hatte, von dem Mittelpunkte des Protestantismus, der Lehre vom Glauben aus, den Zusammenhang der Dogmen umzugestalten, so blieb also das Subjekt in dem eigentlichen Kern seines Lebens denselben fremd, sie standen mit dem Glauben als einer neuen Bestimmtheit der ganzen Persönlichkeit in keiner nothwendigen Beziehung, wenigstens war sie nicht als solche zum Bewußtsein gekommen. Es mußte eine Zeit kommen, wo sich dies bemerklich machte, und hier war bei der Gemüthlichkeit des deutschen Volks und einer Richtung, der es mit der Seligkeit Ernst war, das Erste, daß sich das Subjekt mit dem unmittelbaren Inhalt des rechtfertigenden Glaubens, oder vielmehr nur mit seiner subjektiven Seite in sich abschloß, wonach er eine Umwandlung der Richtung unsers ganzen innersten Wesens statt zur Sünde nun zu dem durch Christum uns erlösenden Gott ist. Dies geschieht im spenerschen Pietismus. Er ist das deutsche Seitenstück zu dem niederländischen Armi-

1) Le Platonisme devoilé. 1700.

nianismus. Während dieser sich unmittelbar dem praktischen Leben zuwendet, verfährt der Deutsche mit größerer Innerlichkeit und ist erst bemüht, den Glauben in die Tiefe seines Gemüths einzuführen, bevor er mit eben so großer Sorgfalt sich bemüht, ihn nun auch in seinem ganzen Leben und jeder einzelnen Handlung auszuprägen. Aller weitere Glaubensinhalt erweist sich ihm nothwendig als fremd, er liegt außer dem Kreise seines Gemüths- und Gefühlslebens, worin er ihn sich allein aneignen könnte, aber er steht darum keineswegs irgend wie in Opposizion dagegen, er will ihn vielmehr durchaus stehn lassen, er wird sogar dafür kämpfen, aber er ist ihm entfremdet. Er ist außerdem der kühnen, in sich entschiednen dogmatischen Richtung der lutherischen Kirche entfremdet, und einer nicht mehr dogmatischen sondern praktischen Bibelforschung hingegeben; in allem diesen bereitet sich schon eine allmälige Abolizion auch der Trinitätslehre vor, denn in diesem Sichabschließen des Subjekts, in dem Sichbeschränken auf sein individuelles Verhältniß zu dem erlösenden Gott verliert es nothwendig die Weite des Blicks, die großartigern Betrachtungen des Verhältnisses Gottes zur Menschheit als Ganzes und zu sich selbst treten in den Hintergrund.

Das Hervorheben des Einzelnen, der Individualität, über das Allgemeine arbeitet besonders daran, dem Dogma seine Bedeutung für das Bewußtsein zu nehmen. Mehr fast noch als im Pietismus geschah dies zu gleicher Zeit in der Philosophie, wo Leibnitz dies eigentliche Prinzip der Zeit in seiner Monadenlehre ausprägt, denn dies ist das allgemeine Bewußtsein geworden und durchdringt mit immer größerer Intensität die Gemüther bis zur Selbstgefälligkeit der letzten Jahrzehnde des vorigen Jahrhunderts, daß das einzelne Subjekt selbst ein Unendliches sei, weil Alles für dasselbe und sein Wissen ist. Dies ist ganz besonders in der Leibnitzschen Monadenlehre ausgesprochen, einem System der Individualität, in dem eben so das Allgemeine unterzugehn droht, als in dem Spinoza's das Besondre. Die Monade ist wesentlich nur dies Einzelne, welches als Einzelnes wohl auf eine Mehrheit, aber nicht auf eine Vereinigung derselben zum Ganzen hinweist. Dennoch steht

sie nicht völlig abgesondert da, weil sie wesentlich vorstellend ist, und in ihrer Vorstellung ihre Verhältnisse zu jener Vielheit erscheinen; hierin ist sie dann als Individuum doch zugleich ein Unendliches. Das Räthselhafte bleibt hierbei die Zusammenstimmung dieser vielen Einzelnen zu einem Ganzen, ihr harmonisches Verhalten zu einander. Leibnitz hat anerkannt, daß dies jenseit seines Systems liege, nicht davon erklärt werde, und es als prästabilirte Harmonie von Gott als Urmonade abgeleitet. Hegel sagt deßhalb, Gott habe hier das Privilegium, daß von ihm abgeleitet werde, was nicht begriffen werden könne. Das Zusammenstimmen der Monaden zum Ganzen kommt erst später als etwas Fremdes hinzu, sie weisen nicht von vorn herein auf diese Einheit in der Vielheit hin. Nur hätte man dem System nicht den Vorwurf machen sollen, daß der Gottesbegriff deßhalb darin eine ziemlich müssige Rolle spiele, weil alles eben so gut durch den Begriff des sich verwirklichenden Zwecks, der Harmonie habe erreicht werden können. Ein solcher Begriff hat im System gar keinen Platz und kann nur mit einem allgemeinen Leben, sei es nun Natur- oder geistiges Leben bestehn, da wir hier nur ein individuelles haben. Jeder Zweck fordert nothwendig eine Monade als Träger. Aber allerdings ist Gott im Leibnitzschen System als actus purus und absolut ohne Materie gar nicht mehr Monade, und wenn er es wäre, würden auch für ihn die Monaden keine Fenster haben, sie sondern sich ganz von jedem allgemeinen Verhalten, wenn es nicht bloß Vorstellung ist, ab, sie sind nur Individualitäten, denen aller Inhalt fremd ist. Eben deßhalb ist er aber nicht geradezu ausgeschlossen, nur ist er nicht eins mit ihrem eigentlichen Sein, sie machen es wie Leibnitz und lassen sich gern, doch etwas vornehm, auf Alles ein, immer in der Gewißheit, daß sie sich selbst nicht in dem Objekt verlieren können. So hat Leibnitz selbst jedes in seiner Eigenthümlichkeit genommen, nichts nach seiner Subjektivität modeln wollen, nur bleibt deßhalb auch alles vereinzelt, nirgends entsteht ein Ganzes. Dies Abgerissene, dies Mannigfaltige, was ihn beschäftigt, ohne daß es durch ein sichtbares Band zusammengehalten wird, gehört zur Eigenthümlichkeit seines Wesens und

der Art seines Einflusses auf die Zeit. Es soll nichts von dem Einen auf das Andre übertragen werden, das einzige allgemeine Gesetz ist „kein innerer Widerspruch." Für dies aber streitet er mit um so größerer Entschiedenheit, und erhält dadurch noch eine neue Bedeutung für seine Zeit. Diese war ja gerade damals in dem Kampf der subjektiven Vernunft mit dem Glauben begriffen, und Bayle, dieser personifizirte Widerspruch von Glauben und Denken ließ beide so schroff als möglich einander entgegentreten, daß alle Wahrheit des Denkens ihm durch den Glauben aufgehoben wird. Gegen ihn schrieb Leibnitz seine Abhandlung von der Übereinstimmung des Glaubens und der Vernunft, worin er zu beweisen suchte, daß der Inhalt des Glaubens wohl über aber nicht gegen die Vernunft sein könne, er kann jenseit des Kreises unsrer Erfahrungen und danach gebildeten Ansichten liegen, er kann sogar mit ihnen streiten, aber er kann nicht in sich widersprechend sein, oder den nothwendigen Wahrheiten entgegen. Aber damit war auch der ganze Zusammenhang des Glaubens mit unserm Sein und Denken aufgegeben, er mußte in seiner absoluten Transcendenz gleichgültig werden oder zum Widerspruch auffordern.

Dieser Charakter der Leibnitzschen Philosophie erscheint dann noch vergröbert in ihrer Popularisirung bei Wolf, wo diese Transcendenz gerade zum Charakter der Offenbarung gemacht wird. Dabei lockert sich dann der Zusammenhang der Dogmen auch unter einander auf, die ganze Bearbeitung beschränkt sich darauf, den Schein innerer Widersprüche wegzuräumen.

Hierzu forderte das Trinitätsdogma besonders auf, und schon Leibnitz hat es in diesem Sinn behandelt. Seine Schrift gegen Wissowatius [1]) steht ganz in der ihm eigenthümlichen Abgerissenheit da, sie weist nur die Einwürfe zurück, ohne etwas Positives zu bestimmen. Zunächst weist er das Argument zurück, daß, wenn der Sohn als nächstes Abstrakt das Sohnsein habe, er zugleich das Gottsein als Abstrakt haben könne;

---

1) Defensio trinitatis per nova reperta logica. opp. tom. I. ed. Dutens.

er sagt, dann würde auch das Dreieck, welches als nächstes Abstrakt die trianguleitas habe, nicht zugleich eine dreiseitige Figur sein können [1]. Es werde auch der Sohn keineswegs darum ein endliches, beschränktes Wesen, daß er im Vater das Prinzip des Seins habe, dies würde nur dann geschehn, wenn es von dem Willen des Vaters abhänge, ihm seine Existenz zu geben oder zu verweigern; beide seien sich aber unter einander gleich nothwendig, denn wenn der Vater das des Denkens fähige Subjekt, der Sohn das Objekt, der Geist das Denken selbst sei, so seien durch jedes immer die beiden andern gegeben, da in Gott kein Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit sei [2]. Reale Unterschiede seien allerdings in Gott, aber die Vielheit sei auch an sich keine Unvollkommenheit, sie werde es nur dann, wenn sie eine Trennbarkeit und Auflösbarkeit in sich schließe. Alles dies sagt im Grunde nichts, was die Schwierigkeit einigermaßen aufhöbe; es ist ein in sich zerfallendes Raisonnement. Eben so geht es in den rémarques sur le livre d'un antitrinitaire. Ein bloßer Modalismus wird zurückgewiesen, es wird gesagt, die drei Personen seien anzusehen als drei verschiedne Konkreta in einem einzigen absoluten Konkretum, aber es wird nicht entwickelt wie dies denkbar sei, ohne das Wesen zum Abstraktum oder die Personen zu bloßen Verhältnissen zu machen. Es wird zugegeben, das in der Natur sich kein entsprechendes Beispiel finde, — daß angemessenste sei noch die Reflexion des menschlichen Geistes auf sich selbst — daß die Personen weniger absolut seien als das Ganze, daß sie in einem andern Sinn Gott genannt würden, als man sage, es sei nur ein Gott, aber alles dies fördert die Aufgabe um nichts weiter. Das Einzige, womit wirklich etwas gesagt wird, ist die Hinweisung auf die Reflexion des menschlichen Geistes auf sich selbst.

Die Theologen, welche von der Leibnitzschen Philosophie

---

1) l. c. p. 12.

2) Quum enim proprie pater sit intellectivum, filius intelligibile et spiritus s. intellectio, et in aeternis atque divinis idem sit esse et posse, non erit intellectivum in deo, quod non actu intelligit, intellectio autem sine intelligibili esse non potest. p. 14.

ausgehend das Trinitätsdogma dem Begriff näher zu bringen suchten, folgten jedoch dem hier angedeuteten Wege nicht. Die Theodicee war es, welche hauptsächlich einen weit verbreiteten Eingang fand, das in ihr Angedeutete lag der dem eigentlich Spekulativen abgewandten Zeit näher. So ist die Unterscheidung des Möglichen und des Wirklichen als des relativ Besten die Grundlage des von Reusch gemachten Versuchs [1]. Er unterscheidet im Geist drei Akte, in denen er sich explicirt. Im ersten bringt er die Vorstellung von allem überhaupt Möglichen hervor, ohne alle weitere Verbindung, jedes nur nicht in sich widersprechend. Im zweiten verbindet er diesen Stoff in den verschiedenen möglichen Verhältnissen zu verschiedenen Ganzen; im dritten erklärt er eins von ihnen für das beste. Diesen drei Akten der vorstellenden Thätigkeit entsprechen drei Akte des Willens, die zugleich durch sie bedingt werden. Dem ersten entspricht die Thätigkeit desselben, wo er sich überhaupt zu allem Guten hinneigt, von allem Bösen abwendet; dem zweiten die, welche sich auf die möglichen Verbindungen des Guten mit dem Übel und dem Bösen bezieht; dem dritten die, worin er sich für das beste der möglichen Systeme bestimmt. Bei dem endlichen Geiste folgen diese Akte auf einander und der Inhalt, worauf sich jene Thätigkeiten beziehen, ist großentheils zufällig, bei Gott aber ist alles nothwendig und keine Succession in der Zeit, sondern jene dreifache Thätigkeit ist fortwährend in demselben Momente in ihm. Reusch bestimmt diese Thätigkeiten weiter als die, worin sich die Gerechtigkeit, Genugthuung, Heiligung manifestiren. In der ersten erscheint die Gerechtigkeit, indem jedes als gut oder böse durch die göttliche Verwerfung oder Hinneigung offenbar wird; in der zweiten die Genugthuung, indem das Übel in dem Zusammenhange eines Ganzen durch eine möglichst große Summe des Guten aufgehoben wird; in der dritten, welcher die Heiligung entspricht, wird jede nur an sich und in der Idee geschehene Genugthuung für das Einzelne wirklich, indem nun in einem verwirklichten Ganzen das Böse durch eine größere Summe des Guten aufgeho-

1) Introductio in theologiam revelatam.

ben und so das Einzelne in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen vereinigt wird [1]).

Ganz klar sind die Ideen der Theodicee die Grundlage dieser Darstellung; doch ist diese Behandlung des Dogma als ein wirklicher Forschritt anzusehen, weil Reusch sich doch nicht mehr bloß in einem Zusammenhalten der starren Formeln umhertreibt, sondern in seiner Auffassung Gottes auch in dieser einseitigen Beziehung bloß zur Welt lebendige Bewegung zeigt. Diese todte Transcendenz ist wenigstens faktisch aufgegeben, da er den Gottesbegriff hier doch in wirkliche Beziehung zum menschlichen Geiste bringt. Die Art aber, wie dies geschieht trägt ganz den Charakter der Zeit; es geschieht zunächst in dem Verhältniß Gottes zur Schöpfung. Freilich scheint die Bestimmung des zweiten und dritten Moments als Genugthuung und Heiligung mehr dem eigentlich Christlichen zu entsprechen. Es ist aber auch nur Schein, denn in Wirklichkeit ist diese Genugthuung und Heiligung doch nur die in der Weltregierung als gleichmäßigem Prozeß sich realisirende. Dies ist charakteristisch für diese Zeit; so sehr das Subjekt sich hervordrängt, giebt es doch seine besondern Beziehungen zu Gott als Erlöser, Ver-

---

1) Auf eine in der Grundidee ähnliche Weise hatte früher schon Clericus die Trinität zu begreifen gesucht. Diese ist die, daß die verschiedne Art des Denkens den Unterschied der Personen bestimmt. In diesem Sinn sagt Clericus in den unter dem Namen Liberius de sancto amore herausgegebnen epistolis theologicis, während im menschlichen Geiste in demselben Augenblick nur eine Gedankenreihe dem Bewußtsein gegenwärtig sein könne, so sei dies in Gott anders, und der Unterschied der verschiednen Gedankenreihen bestimme die Unterschiede der Personen. Die Gottheit in einer gewissen Weise denkend sei der Vater, in andrer der Sohn, in andrer der h. Geist; so könne man sagen, es seien drei Personen in derselben Gottheit. Person bestimmt er so, daß sie weder Theil noch Prädikat eines andern sein könne; nun sei aber die Art wie der Vater sich als vorstellend und denkend verhalte weder Theil noch als Prädikat mit der Art verbunden, wie dieselbe Gottheit sich im Denken als Sohn oder als h. Geist verhalte, sondern sie bestehe als Ganzes für sich. Eben so sei es bei Sohn und Geist. (Divinitas certo modo cogitans, quae pater dicitur, neque est pars neque adjunctum filii aut spiritus s., sed per se totum constitit).

söhner und Heiliger auf, zum Theil weil sie doch etwas Allgemeines, die Kirche, in sich schließen, mehr aber noch wegen des entschiednen Pelagianismus, dem man huldigt. Schon im Pietismus findet sich dazu die Vorbereitung; er hat freilich einen tiefern Begriff von der Sünde und von der erlösenden Thätigkeit Christi, aber von da an verhätschelt sich das gläubige Subjekt in fortwährender Aufmerksamkeit auf sich selbst und raubt der freien Entwicklung des Glaubens ihre Kraft und Kühnheit. Eine Frakzion der Zeit ist allerdings fromm, sie fühlt sich in allem abhängig von Gott, dennoch hat sie zu ihm nur ein halbes Herz, ihr fehlt die Frische und Freudigkeit, weil sich ihr die Einheit des Lebens in eine Vielheit von Handlungen, Schickungen Gottes, besondern Zwecken zersplittert. Statt sich ein für allemal mit ganzem Herzen Gott hinzugeben, mäkelt sie an den einzelnen Thaten, hält jedes Ereigniß für bedeutend, weil es dem Ich passirt, und wittert darin besondre göttliche Zwecke, so bleibt sie in einer kränkelnden Reflexion befangen und erhält den Charakter des Kleinlichen, Ängstlichen. Jung Stilling kann im Guten und Schlimmen als ihr Repräsentant dienen.

Mit dieser mehr christlich frommen Frakzion vermischt sich eine andre, die theilweise aus ihr hervorgegangen ist, aber nun das Subjekt schon in seinem unmittelbaren Dasein als gut ansieht, das nur noch eine moralische Ausbesserung bedarf, wie Semler es ausdrückt. Sie nimmt der Religion und Moral den Charakter des Christlichen und reduzirt beide auf etwas Allgemeines, das aber auch zugleich etwas ziemlich Gemeines für alle ist. Sie ist mit sich sehr zufrieden, ist nach ihrer Meinung sehr praktisch, sieht mit großer behaglicher Selbstzufriedenheit auf alles, was außer ihrem Kreise liegt, als auf etwas sehr Unpraktisches herab und schätzt alles nur nach seiner Bedeutung für das einzelne Subjekt, so macht sich eine Nützlichkeitstheorie geltend, die bald nothwendig in Eudämonismus ausartet. Sie richtet sich auf der Erde ziemlich behaglich ein, ist zufrieden mit dem Bewußtsein, daß das Ich bestehn muß, freut sich an sich selbst und an allen Gleichgesinnten, sie erscheint, wie Göthe sie charakterisirt, wo er von jener Manie

der Schattenrisse spricht. Aber dieser durchaus subjektiven Richtung macht sich ihre eigne Negativität bemerklich, sie spricht sich aus in der neben jener Behaglichkeit hergehenden Sentimentalität. Gerade weil in allem nur die Bedeutung erkannt wurde, welche es für das Ich hatte, mußte die Nichtigkeit der Dinge um so mehr zum Bewußtsein kommen, ja selbst das Bestehen des denkenden Ich schien problematisch, wenn der Tod die freundliche Gewohnheit des Daseins zerriß; da sahen die weicheren Seelen zu den Sternen und hofften, daß die göttliche Liebe und Güte, über der man die Donner der göttlichen Gerechtigkeit vergessen hatte, das Dasein und die gemüthlichen Verbindungen des Lebens werde fortdauern lassen. Eine spätere Zeit mag fragen, wie man diese Misere des Lebens ohne große Ideen auch nur auf Erden habe tragen können, und nicht mit Paul Gerhard gefleht habe:

Mach End o Herr, mach Ende
Von aller dieser Noth,

wie man eine Fortdauer habe wünschen können ohne das Erhabene der christlichen Hoffnung, dennoch sind dies „Gott und Unsterblichkeit" die einzigen religiösen Elemente, welche jener Zeit blieben, die einzigen, in denen das religiöse Gefühl einigen Trost gegen das Bewußtsein der Nichtigkeit fand.

So ist die Zeit allen Grundlagen der Trinitätslehre völlig entfremdet, für sie fehlt im Bewußtsein jeder Anknüpfungspunkt. Dennoch würde sie nicht die Nichtigkeit einer bloßen Subjektivität haben ertragen können, wenn sie nicht in diese selbst wieder einen gewissermaßen unendlichen Inhalt gelegt hätte. Es sind dies die sittlichen Gesetze. Sie sind das Allgemeine, wodurch das einzelne Individuum getragen wird. In der Gewißheit, dies Unendliche in sich zu haben als sein eigentliches Wesen, glaubt es gegen alles Fremde negirend sich verhalten zu können. Hätte es nicht hierin einen festen Haltpunkt gefunden, hätte es, wie der Arminianismus, diese Gesetze durch eine Zurückführung auf die göttliche Willkür erst selbst wieder problematisch gemacht, so hätte es sich schon weit mehr an das Positive der Religion festklammern müssen. Aber hier ist wieder die große Bedeutung von Leibnitz anzuerkennen, der

das als das Sichere und Feste geltend machte, das auch außerhalb des göttlichen Willens sein festes Bestehen in sich habe, so daß dies später der Zeit nie als eigentliche Substanz des göttlichen Wesens verloren ging. Hier schien dann der Stützpunkt für die Hebel gegeben, womit man Erde und Himmel zu bewegen dachte. Von hier aus konnte denn jene sogenannte Aufklärung beginnen, welche alles außerhalb des Ich Gegebene negirte, eine nothwendige Übergangsperiode, wenn es zugleich auch für das Ich gegeben sein sollte. Sie hatte freilich nicht Recht, sich als Fortsetzung der Reformazion anzusehn, aber sie ist die negative Vorbereitung dazu, weil sie nur fragt, was Inhalt des Bewußtseins für das sittliche Subjekt überhaupt sein müsse, statt für das gefallene, aber durch den Glauben gerechtfertigte.

In dem Charakter der Zeit ist schon die Nothwendigkeit eines negativen Verhaltens zum Dogma gegeben. Aber es kann auffallen, daß es in so trauriger kraft- und lebenloser Weise geschehen ist. Man kann mit Lessing auch in dieser besondern Beziehung sagen „die Masse der Angriffe sind eben so elend beantwortet, als elend gemacht worden." Es ist darin begründet, daß die Zeit ihren Schwerpunkt in anderen Interessen hat; die bedeutendsten Kräfte sind der Poesie, später auch der Philosophie, die übrigen dem unmittelbar praktischen Leben zugewandt. Hierin ist eine positive Aufgabe. Dem bloß Konservativen blieben nur geringere Kräfte, und auch diese nur halb, weil sie theilweise doch den Zeitinteressen zugewandt waren; der Angriff aber geschah meist von jenen mehr praktischen und doch theoretisirenden Naturen, die alles immer nur halb sind. Wo sich bedeutendere Naturen mit dem Dogma beschäftigten, geschah es auch in befreundetem Sinn, der seine Tiefe und Bedeutung erkannte; so bei Klopstock, der nur aus christlicher Liebe die Socinianer in der Gelehrtenrepublik dulden wollte. Eben so hat Hamann, freilich vergeblich, an die Größe der Idee erinnert, daß ein Mensch den Thron des Himmels eingenommen habe, daß die Menschensprache die Hofsprache des Himmels geworden; daß der Sohn Gottes uns freilich nach seinem Bilde geschaffen, aber, da wir es verloren, selbst

unser eigen Bild angenommen, wie die Kinder weinen, lallen, reden, lesen, dichten gelernt habe [1]. Doch das Wort dieses prophetischen Geistes blieb ungehört, seine konkreten Anschauungen, die Vergangenheit und Zukunft in die Unmittelbarkeit der Gegenwart zusammendrängten, blieben seinen Zeitgenossen ein Räthsel, die wohl, wie der prosaische Lindner selbst, an den Hamann dies schrieb, sich längst über den sonderbaren Magus hinausträumten.

So erkannte auch Lessing, in dem die Wahrheit der Zeitbestrebungen ihren Höhenpunkt hatte, die Bedeutung des Dogma. Eigentlich eine durchaus kritische Natur, ist er doch der Spekulazion so wenig fremd als der Poesie, er verstand, achtete und weckte beide. In den Abhandlungen „die Erziehung des Menschengeschlechts" und „das Christenthum der Vernunft" wies er auf die spekulative Bedeutung der Trinitätslehre hin. Er sagt in der erstern: Wie, wenn diese Lehre nach unendlichen Verirrungen rechts und links den menschlichen Verstand nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verstand, in welchem menschliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne, daß auch seine Einheit eine transcendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt? Muß Gott nicht die vollständigste Vorstellung von sich haben, das ist eine Vorstellung, in der sich alles findet, was in ihm selbst ist? Würde sich aber alles in ihm finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner nothwendigen Wirklichkeit, wie von seinen übrigen Eigenschaften, sich eine bloße Vorstellung, eine bloße Möglichkeit fände? Diese Möglichkeit erschöpft das Wesen seiner übrigen Eigenschaften, aber auch seiner nothwendigen Wirklichkeit? Mich dünkt nicht. Folglich kann Gott entweder gar keine vollständige Vorstellung von sich haben, oder diese vollständige Vorstellung ist eben so nothwendig wirklich als er selbst. Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Und wenn denn nun dies Bild alles, ohne Ausnahme alles von mir hätte, was ich selbst habe, würde es dann

1) Brief an Lindner. Werke Bd. I. S. 450.

auch nur eine leere Vorstellung oder nicht vielmehr eine wahre Verdopplung meines Selbst sein? Wenn ich eine ähnliche Verdopplung in Gott zu erkennen glaube, so irre ich vielleicht nicht sowohl, als daß meine Sprache meinen Begriffen unterliegt; und soviel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugte [1]." Hier deduzirt Lessing die Zeugung des Sohnes aus der Nothwendigkeit Gottes, dessen Existenz schon mit seinem Begriff gegeben ist, in dem Möglichkeit und Nothwendigkeit nicht auseinanderfallen. Im Christenthum der Vernunft führt er sie dagegen auf die nothwendige Einheit von Vorstellen, Wollen und Schaffen in Gott zurück; danach ist „Gott dachte sich von Ewigkeit her in seiner Vollkommenheit" soviel als „er schuf sich von Ewigkeit her ein gleich vollkommenes Wesen, den Sohn Gottes oder besser den Sohn Gott." Man denkt ihn, sobald man Gott denkt, weil man ihn nicht ohne die Vorstellung seiner selbst denken kann. Je mehr nun zwei Dinge mit einander gemein haben, desto größer ist ihre Harmonie, hier muß diese bei vollkommener Gleichheit die höchste sein, und diese nennt die Schrift den Geist, welcher von Vater und Sohn ausgeht. In ihr ist alles, was im Vater und also auch alles, was im Sohn ist, sie ist also Gott, doch so, daß sie nicht Gott sein würde, wenn es nicht Vater und Sohn wären, und diese nicht, wenn sie es nicht wäre; alle drei sind also eins. Nicht in den Entwicklungen selbst liegt hier das Bedeutende, sondern darin, daß Lessing darin über seine Zeit hinausweist, indem er den spekulativen Werth des Dogma erkennt und jene Rücksicht bloß auf den Nutzen für die moralische Ausbesserung weit hinter sich läßt. Wie in ihm die Kritik das Eigenthümliche seiner Zeit, kulminirt, so bildet er zugleich den Übergang wie zur bestimmteren poetischen Gestaltung, so zum spekulativen Denken. Er hat überhaupt die Zeit auf die Erbärmlichkeit und Nichtigkeit jenes Flickwerks aufmerksam gemacht, das sie

1) Erziehung des Menschengeschlechts. §. 73.

an die Stelle der alten Dogmatik setzte, ihre Halbheit und Inkonsequenz, ihr bloßes Meinen ihr entgegenhalten. Nur das eigentlich Religiöse lag ihm wie der Zeit zu fern.

In der Theologie hatte indeß die Destrukzion des Dogma ihren einförmigen, interesselosen Verlauf. Vorläufig wurden die spekulativen Elemente bloß dem gelehrt historischen Wissen übergeben, für den Glauben seien sie ohne Bedeutung, es sei außerdem höchst thöricht, über die Zeugung des Sohnes in Gott zu grübeln, da man nicht einmal bei den Menschen es ergründen könne. So J. D. Michaelis. Eben so verweist Semler jene Bestimmungen ganz aus dem Bereich des Glaubens; sie haben keine Bedeutung für das praktische Christenthum, er beklagt vielmehr das vielfache Gezänk, wozu sie Veranlassung geworden sind. Das Ganze ist Antiquität geworden, und man fühlt sich nur tradizionell noch zu sehr daran gebunden, sonst würde man auch nicht mehr gläubig daran festhalten. Daneben machte sich nur die historische Kritik der Zeit in einer solchen Weise geltend, daß eigentlich alles dem Lokalen, Temporellen, Zufälligen anheimfiel, und man erging sich mit großem Wohlgefallen darin auch dies darauf zurückzuführen, die ganze Gestalt des Dogma zu einer Geburt des Platonismus zu machen. Wo man mehr daran festhielt, suchte man es in der Schrift zu begründen und ihm so die Auktorität zu geben, die es für das Bewußtsein der Zeit und theilweise für das eigne verloren hatte. So Storr. Andre, wie Seiler, wollten die Lehre sogar als der Vernunft nicht widerstreitend nachweisen, ohne doch darüber hinauszukommen, daß drei Subjekte zugleich eins sein sollten; ein ermüdendes, inkonsequentes, fruchtloses Hin- und Herreden, wo bald die Subjekte zu Kräften, bald diese wieder zu Subjekten werden, wo viel gesprochen, aber im Grunde nichts gesagt wird, ein Unterhandeln mit der Vernunft, der man doch immer wieder ihre Beschränktheit vorwirft. Weder diese noch das Dogma kommen zu ihrem Recht, und das Ziel der ganzen Abhandlung ist am Ende nur, zu zeigen, daß das Dogma eigentlich gar nicht für die Vernunft sei, der man es doch aufdrängen will, weil man bei sich selbst einig darüber ist, daß das Wesen des Menschen die

Vernunft ist. Alle diese Behandlungen lassen das Dogma in seiner alten Starrheit stehen, ohne es doch zu wagen, wie die frühere Dogmatik, geradezu mit der Vernunft zu brechen. Wie weit man sich aber von dem Bewußtsein der Bedeutung des Dogma entfernt hatte, beweist der Versuch von Flatt, die Vernunft damit auszusöhnen. Statt die schon außerdem starren Formeln flüssig zu machen, läßt er sie in einer mathematischen Formel völlig gefrieren, für Vater und Sohn wird ein A und B gesetzt, diese haben etwas Gemeinschaftliches, der Zahl nach Eines, das er C nennt, und unterscheiden sich durch eine Bestimmung, die als X bezeichnet wird [1]). Dies soll die Schwierigkeit lösen; als ob nicht jenes eine gemeinschaftliche C entweder die Substanz sein müßte, dann aber A und B aus Subjekten zu bloßen Modis würden, oder ein Abstraktum, und dann jene A und B nicht Exemplare der Gattung würden; als ob überhaupt andre Ausdrücke für die kirchliche Formel die Sache änderten, wenn doch der Sinn derselbe bleiben soll. Alle solche Versuche schlagen nothwendig fehl; aber sie tragen auch das Gepräge der Halbheit, es ist vergeblich, das Dogma der Vernunft zugänglich zu machen, die kirchliche Auktorität wagt man nicht mehr geltend zu machen, so sieht man sich auf den Schriftbeweis beschränkt, aber hier hat man nicht allein die Inspirazionslehre der Kirche längst aufgegeben, man gesteht sogar, daß fast alle Stellen — Flatt nimmt nur Röm. 9, 5 aus — eben so gut von den Homousianern und Clarkianern erklärt würden, einige selbst mehr für ihre Meinung zu sprechen schienen [2]). Es blieb freilich noch die religiöse Belebung des Dogma übrig, aber dies trat von selbst immer mehr zurück, da man anfing, das Christenthum nicht als neues der Menschheit mitgetheiltes Leben, sondern als Lehre, als Offenbarung von Wahrheiten anzusehn.

---

1) Subjecta A et B ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant. Flatt, commentatio, in qua symbolica de deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gotting. 1788.

2) Flatt l. c. p. 132. Man vergleiche die ausführlichere Darstellung des ganzen Verlaufs bei Baur III, 643 ff.

Je weniger man so das Dogma zu rechtfertigen oder zu beleben wußte, um so weniger ist es zu verwundern, wenn andre Theologen sich davon abwandten oder eine Umgestaltung versuchten. So sagte Töllner, dem das Christenthum schon so ziemlich eine besondre Art der Religion neben andern, wenn auch nicht ganz, doch fast gleich berechtigten ist, die Dreieinigkeit sei nur eine eigenthümliche Lehre der christlichen Offenbarung, die ihren Nutzen, und also ihre ganze Bedeutung für den Gläubigen, nur in ihrer Nothwendigkeit für das Schriftverständniß habe, die aber im Grunde eben so wenig als die übrige gelehrte Theologie gewußt zu werden brauche. Da ihre Darstellung außerdem leicht zum Tritheismus Veranlassung gebe, so sei es besser, sich im populären Unterricht dem Sabellianismus zu nähern, da bei diesem die Ökonomie der Erlösung unverletzt bleibe. Die ganze Lehre scheint ihm so durchaus entbehrlich, daß sie fast nur deßhalb offenbart scheint, damit die Offenbarung doch etwas der Vernunft Transcendentes habe. Weil ihm jedoch der Widerspruch der Vernunft mit dieser Lehre unerträglich war, modifizirte er sie selbst sabellianisch, indem er die drei Personen auf drei Kräfte zurückführte, die Kraft, den Verstand und den Willen, welchen die drei nothwendig in Gott zu unterscheidenden Thätigkeiten, Wirken, Vorstellen und Begehren entsprechen. So neigte man sich in Deutschland überhaupt eben so sehr den sabellianischen Formen zu als in England den arianischen. Es ist die Rückbildung des Dogma im Ganzen durch dieselben Stadien zu verfolgen, in denen es sich entwickelt hatte, bis es endlich völlig zurückgewiesen wurde, nicht mehr als bloß bedeutungslos für den Glauben, sondern auch als der Vernunft und Schrift widerstreitend.

Die meisten Gestaltungen, die vorläufig noch versucht werden, sind ohne weitere Bedeutung. So kommt auch Buccerus auf drei unerschaffene Kräfte in Gott, doch erscheinen diese ganz ohne innern Zusammenhang und Nothwendigkeit neben einander, und theilen damit nothwendig das göttliche Wesen. Doch auch zu diesem bleiben sie ohne Beziehung; sie sollen an sich ohne die göttlichen Vollkommenheiten sein, aber diese an sich

ziehn und gebrauchen[1]. Etwas besser ist die Darstellung derselben Idee bei Silberschlag, ohne doch jene nothwendige Konsequenz aufzuheben. Die drei Personen sollen drei intellektuelle Substanzen jede mit einem eigenthümlichen centrum dynamicum, aber einer gemeinschaftlichen, unendlichen sphaera dynamica sein.

Entschiedner als diese ist die Darstellung Gruners. Nachdem er bestimmt die Unvereinbarkeit der drei Personen mit der Einheit Gottes ausgesprochen hat, versucht er selbst eine sabellianische Darstellung, die im Grunde nur eine wenig modifizirte Wiederholung der von Reusch gegebnen ist. Es ist die Bewegung des göttlichen Verstandes und Willens durch drei hypostatische Akte, von der Vorstellung aller möglichen einzelnen Dinge durch ihre Verknüpfung in verschiedne mögliche Systeme zur Auswahl und Realisirung der besten Welt. Gruner ist sich dabei wohl bewußt, daß die Personen hier nicht intelligente Subjekte, sondern nur real verschiedene Akte sind.

Bei weitem bedeutender als jene Versuche ist der von Urlsperger[2]. Er findet es unmöglich die Trinitätslehre in ihrer kirchlichen Form mit dem vernünftigen Denken in Einklang zu bringen, doch erscheint sie ihm zu sehr in der Schrift begründet, als daß man sie dem Christenthum unwesentlich halten könne; es muß also versucht werden, auf eine andre Weise das in der Schrift Gegebene, auf einen in sich nicht widersprechenden Begriff zu bringen, ohne damit das Geheimniß aufheben zu wollen. Hauptsächlich findet er in dem, was auch die Arminianer besonders hervorgehoben hatten, einen unauflöslichen Widerspruch, daß das göttliche Wesen an sich jene Unter-

---

1) Das Geheimniß der Dreieinigkeit in seiner gefährlichen Lage. 1792.

2) Versuch in freundschaftlichen Briefen einer genauern Bestimmung des Geheimnisses Gottes des Vaters und Christi u. s. w. 1769—1774. Neue kurze Erörterung der Frage, obs wahrscheinlich, ja möglich nach bisher gewohnter Weise die Benennungen Gottes als Vaters, Sohns und Geistes zur innerlichen ohnveränderlichen Beschaffenheit Gottes, d. i. zu seinem Wesen zu rechnen, oder was vielmehr nach der Schrift diese persönlichen Namen Gottes anzeigen. 1773. Nöthige, lehrreiche und freundschaftliche Erinnerungen. 1773.

schiede des Ungezeugten und Gezeugten setzt. Man behauptet die absolute Nothwendigkeit desselben, setzt nun in Zeugung und Ausgehn ein Abhängigkeitsverhältniß und behauptet dann, daß die Personen auch als gezeugt und ausgehend eben so nothwendig existirten als jenes Wesen selbst, während doch durch die Abhängigkeit in der Existenzform ihre Nothwendigkeit, oder umgekehrt durch die Nothwendigkeit das Abhängigkeitsverhältniß aufgehoben werde. Ist die Nothwendigkeit die eigentlich adäquate Bestimmung der Existenzform Gottes, so kann es nicht zugleich die Abhängigkeit sein. Kann die letztere nicht dem Wesen Gottes an sich zukommen, ist sie aber dennoch in Gott, so kann sie nur seiner Offenbarung angehören. Gott ist allerdings von sich ausgegangen, aber zur Offenbarung und Vereinigung mit den Geschöpfen in der Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung; diese Dreieinigkeit ist als Offenbarungsdreieinigkeit von dem Wesen an sich zu unterscheiden. Urlsperger geht von der Einheit des göttlichen Wesens aus, sie ist die Identität mit sich selbst, aber nicht in dem gewöhnlichen Sinn, als ob dadurch jeder Unterschied ausgeschlossen würde, sondern nur der in sich widersprechende wird negirt. Dies aber ist eben sein qualitativer Unterschied von den Geschöpfen: was er ist, das ist er nothwendig. Wie also auch das göttliche Wesen gedacht werden muß, dies darf nicht dadurch aufgehoben werden. Das Wesen Gottes muß wenigstens insofern einig mit sich selbst sein, daß es nicht zugleich in seiner Nothwendigkeit erst ein mitgetheiltes sein kann. Dies schließt sogleich eine Verdopplung in sich, ein Wesen an sich und eins als ausgehend, also werdend. Die Identität mit sich selbst in der Existenzform, — daß also durch die Nothwendigkeit jedes Ausgehn, auch das von sich selbst, ausgeschlossen wird, — bedingt aber keineswegs eine völlige Unterschiedlosigkeit in dem Wesen an sich. Dies Ansich ist vielmehr für das menschliche Denken durchaus transcendent. Wenn auch gesagt werden kann, daß Gott Geist ist, so kann man doch nicht behaupten, daß durch Verstand und Willen das Wesen des Geistes ausgedrückt werde; dies kennen wir gar nicht, und es wäre Thorheit, hier von unserm subjektiven Meinen ausgehn

und sagen zu wollen, ein innerer Unterschied könne mit der Einheit des Geistes nicht bestehn. Ist nun jede apriorische Bestimmung aufgegeben, so bleibt nur ein einigermaßen vorsichtiger Schluß von der Erscheinung auf das Wesen. Was für unser Wissen sein soll, muß sich uns offenbaren, sein Ansich für uns aufschließen, umgekehrt aber ist die Offenbarung nach ihrer besondern Form in dem innern Sein begründet. So weist auch der Unterschied Gottes in seiner Offenbarung auf einen innern Unterschied zurück. Wäre Gott bloß die Identität mit sich selbst, so könnte er nicht von sich ausgehn; die Zeugung setzt ein doppeltes Subjekt voraus, eins, das mit der zeugenden Kraft wirkt, und ein andres, das diese auf sich wirken läßt. Eben so könnte auch in der Offenbarung der Geist sich nicht von Vater und Sohn unterscheiden, wenn er nicht im Wesen Gottes schon unterschieden wäre. So sind in Gott drei von einander verschiedne Subjekte, die aber durch das eine nothwendige Wesen in ihnen zu e i n e m Geiste verbunden werden. Sie sind nicht an sich Vater, Sohn und Geist, — diese Benennungen gehören nur der Offenbarung und dem in ihr begründeten Abhängigkeitsverhältniß, — sie sind also auch nicht Personen, sondern es sind drei ewige, nothwendige Kräfte, wesentlich verbunden zu dem einigen Gott; nicht Gott als Geist ist gleichsam als die Substanz, sie als das Accidens, er als das Frühere, sie als die an ihm haftenden Prädikate anzusehn, sondern sie sind das Substrat, in dessen Einheit er Geist ist. Dies ist die uns freilich in ihrem weitern Wesen verborgene Wesensdreieinigkeit. Was jene Kräfte eigentlich sind, können wir also nicht wissen, da sie selbst sich uns nicht aufschließen, sondern nur ihre Verbindungen mit der Welt, die Offenbarungsdreieinigkeit, uns zur Erscheinung kommen; nur einigermaßen können wir aus dieser und den Charakteren der göttlichen Personen in ihr auf ihr Wesen zurückschließen; hier aber eignet sich der Vater besonders das Leben zu und ist der Quell desselben, der Sohn heißt das Licht der Welt und die Weisheit Gottes, der Geist wird mit einem Freudenöl verglichen, so mögen Macht, Weisheit, Liebe ohngefähre Bestimmungen für den Unterschied jener Kräfte sein.

Hier ist ein realer Unterschied gegeben, die Einheit liegt eigentlich hauptsächlich in dem ewigen nothwendigen Sein, da dies erst das Band ist, das sie zu dem einigen Geist verbindet. Zu diesem bloß qualitativen Unterschied kommt nun in der Offenbarung die aufeinander zurückweisende Erscheinung hinzu. Ist die einzige nicht hinwegzudenkende unterscheidende Bestimmung des göttlichen Wesens die Nothwendigkeit, so kann die Welt nur unter den Begriff des Zufälligen, Endlichen fallen. So stände hier Unendliches und Endliches in schroffem Gegensatz. Dieser scheint keine Vermittlung zuzulassen, keine Möglichkeit, daß der Unendliche sich zur Schöpfung des Endlichen bestimme, denn das Eine ist das Wesen Gottes, wie das Andre das der Welt. Es scheint dies um so weniger möglich, da die Endlichkeit, welche sonst im Denken Gottes gesetzt war, hier wegfällt, denn jede Endlichkeit im Wesen Gottes, jedes Einzelne, jede Besonderung, alles Konkrete ist aufgegeben, es ist rein abstrakt; so kann die unendliche Ursache nicht eine endliche Wirkung haben, die unendliche Vollkommenheit Gottes kann sich nicht mit einer Welt beruhigen, die zu seiner Vollkommenheit in keinem Verhältniß steht. Urlsperger räumt allem diesen sein volles Recht ein, es ist ihm unbestreitbar, daß Gott als bloß Unendlicher auf keine Weise in irgend eine Beziehung zu dem bloß Endlichen treten kann. Die nothwendige Folge ist, es muß ein Band da sein, das in seiner Unendlichkeit doch zugleich die Endlichkeit an sich hat. Hier vermittelt sich die Wesenstrinität mit der Offenbarungstrinität. So ungereimt es sein würde, bei den drei nothwendigen ewigen Kräften von einer ersten und zweiten zu sprechen, so wenig in ihrem Ansich irgend eine Abhängigkeit Raum hat, hindert nichts dies für ihre Offenbarung. Hier innerhalb der Ökonomie hat der Vater die Beschaffenheit in sich, der Grund zu sein, daß im Ausgehn ein göttlicher Sohn sich als Gott von Gott unterscheidet, hier wird der Vater fons et principium deitatis des Sohns und des Geistes. Daher ist dann das Geheimniß Gottes, wonach in ihm eine wesentliche Dreieinigkeit von Kräften ist, zu unterscheiden von dem Geheimniß des Vaters, wonach Gott sich innerhalb der Ökonomie als Vater, Sohn und Geist of-

fenbart, indem er die Erscheinung jener ewigen Kräfte in ein Abhängigkeitsverhältniß zu einander stellt. Hier wird die Kraft, welche sich als Sohn offenbart in ihrer Erscheinung abhängig von der als Vater sich offenbarenden, der Sohn ist in ihr abhängig vom Vater, so daß er die doppelte Bestimmung der Endlichkeit und Unendlichkeit in sich vereinigt; dadurch kann er sich zu endlichen Wirkungen bestimmen, er, der Unendliche, die endliche Welt schaffen. Doch ging er allmälig immer tiefer in die Endlichkeit ein, er erschien als Engel Jehovahs, er ward Mensch und erniedrigte sich bis zum Tode und zur Grabesruhe; dann läßt er stufenweis seine Herrlichkeit hervortreten, bis endlich die ganze Ökonomie aufhört und damit das nur in ihr gesetzte Abhängigkeitsverhältniß sein Ende erreicht, er nicht mehr außer, sondern in Gott ist. Eben so geht der Geist vom Vater aus, um bei dem Sohn zu sein, nur nicht durch Zeugung, denn durch die Zeugung des Sohnes ist schon Gott von Gott ausgegangen, schon dadurch jener Unterschied gesetzt, wonach der Geist sich mit dem ausgegangnen Sohn in die innigste Vereinigung setzen kann. So wirkt er in der Erlösung mit, aber auch bei der Zeugung muß er thätig sein; während die eine Kraft zeugt, die andre sich zeugen läßt, ist er die gebärende Kraft, gleichsam die göttliche Mutter.

Urlsperger hat das Verdienst, in einer Zeit, wo man sich mit großer Behaglichkeit in den sehr populären, ziemlich unphilosophischen Ideen der Leibnitzschen Theodicee erging, eines Werkes, dem Leibnitz selbst nie eine philosophische Bedeutung zugeschrieben hatte [1]), auf die Widersprüche hingewiesen zu haben, mit denen die Zeit als mit den plansten Wahrheiten um sich warf. Er hat darauf hingewiesen, daß man nicht so ohne weiteres durch den unendlichen Gott in der Art, wie damals der Gottesbegriff gefaßt wurde, eine endliche Welt schaffen lassen könne, daß jene hohlen Gegensätze des Unendlichen und Endlichen viel mehr ausschlößen, als die Zeit sich träumen ließ.

---

1) Wenn Freunde von Leibnitz behaupteten, er habe seine Theodicee gar nicht ernstlich gemeint, so kann dies nur auf das Unphilosophische derselben sich beziehn.

Seine Bedeutung liegt darin, daß er aus diesen Begriffen einmal Ernst gemacht hat; indem er zeigte, daß die abstrakte Unendlichkeit auch der bloßen Existenz als Nothwendigkeit jede Mittheilung ausschließe, daß sie durchaus isolire. Im Übrigen ist Urlsperger ganz ein Produkt seiner Zeit, in der alleinigen Anerkennung des Satzes der Identität, in der Behauptung der völligen Transcendenz des göttlichen Wesens. Nur in der abstrakten Bestimmung desselben als des nothwendigen mit Ausschließung jeder weitern analogischen Erkenntniß aus der Vergleichung mit dem menschlichen Geist nähert er sich dem ens independens der Arminianer, ohne daß dies aber einen weitern historischen Zusammenhang einschlösse, da seine eignen Zeitgenossen hier schon von den konkretern Bestimmungen der Leibnitzschen Schule abwichen.

Nicht allein durch den Gegensatz zur kirchlichen Form der Trinitätslehre, die beide zu dem Versuch einer Umbildung bewegt, sondern auch dadurch, daß bei beiden das Unendliche sich zum Endlichen bestimmt, wird einer sehr eigenthümlichen Erscheinung dieser Zeit ihr Platz neben Urlsperger angewiesen, so groß auch sonst ihre Verschiedenheit ist. Es ist Swedenborg. Hatte Urlsperger darin seine Bedeutung, daß er seine Zeit von dem gedankenlosen Zurückführen der Welt auf die unendliche Macht Gottes und seinen absoluten Willen und vollkommenes Denken abrief, daß er nachwies, nicht nur das unendliche Wesen, sondern auch das nothwendige Sein Gottes müsse sich mit der Zufälligkeit der Welt dadurch gewissermaßen vermitteln, daß eine Art von Endlichkeit auch in das Sein gesetzt würde, die es zum Dasein machte, so muß nach Swedenborg das Sein unmittelbar auch das Dasein an sich haben, wenn es nicht eine leere Abstrakzion sein soll. Hier erscheint sogleich Swedenborgs Eigenthümlichkeit, unmittelbar die abstraktesten Gedanken in eine konkrete Form zu zwängen. Wie ihm das Denken auch ein Anschauen ist, so ist das ganz abstrakte Sein auch zugleich Form, es würde sonst durchaus qualitätlos, hohl, leer sein. Hierin liegt das Wahre und das Falsche seiner Mystik; das Wahre darin, daß jedes konkrete Sein auch zugleich Form ist; das Unwahre, daß er die bloße Abstrak-

zion des Seins geradezu zum Dasein machen will. Es ist an sich nur ein Gedachtes, durchaus qualitätloses, was dem konkreten einzelnen Dasein nicht verwandt, für jede besondre Form gleichgültig ist, weil die Form ihm überhaupt widerspricht; wird sie ihm nun dennoch aufgezwängt, so fällt jede Qualität in die Form, kommt durch dieselbe hinzu, statt sie erst zu erzeugen. Dies giebt den Darstellungen ihre seltsame, anfangs räthselhafte Form, die verzogenen Bilder lösen sich ab, die leeren Formen sind nur durch einzelne Fäden, an die starren unbeweglichen Gedanken geknüpft und tanzen wie wilde Kobolde daran herum, zerren an den Fäden, ohne doch ganz loskommen zu können. Gott ist die reine Abstrakzion des Seins, das zugleich das Gute und Wahre; dies reine Abstraktum hat aber sogleich das Dasein an sich, es ist Form und zwar die bestimmte menschliche, Gott hat Gesicht, Augen, Ohren, Brust u. s. w., als gedachter ist er auch der angeschaute, als Geist Körper, denn der Geist kann nicht ohne Körper sein, aber auch als Geist ist er immer nur reines Abstraktum, das Gute, das Wahre. Doch hier reagirt die Form selbst gegen den Gedanken und dieser gegen jene, im Kampf des zusammengezwängten Heterogenen löst es sich von einander; um in seiner Abstraktheit bleiben zu können, vertheilt sich das Gute und Wahre auf eine Vielheit, auf verschiedene Engelkreise, — die Wahrheit, welche der Straußschen Phrase zum Grunde liegt, die Idee liebe es nicht ihre ganze Fülle in ein Individuum auszugießen [1]. —

---

1) Nicht die Idee scheut die Verwirklichung in einem Einzelnen, sie ringt vielmehr danach. Nur wo die bloße Abstrakzion für die Anschauung sich darstellen, doch aber sogleich als bloße Abstrakzion gelten, und die Form, die Erscheinung als eine zufällige, ihr nicht wesentliche zurückweisen, also sich eben nicht realisiren will, bedarf sie eine Mehrheit. Der Grund ist rein künstlerisch. Wo die Abstrakzion sich in einem Einzelnen darstellen wollte, bedürfte sie der Individualität als Grundlage, und müßte so selbst sich individuell bestimmen, wäre also nicht mehr Abstrakzion, die Mehrheit aber wird gerade durch das Allgemeine in ihr getragen, die Einheit in ihr ist gerade das Abstrakte. Darum ist ein einzelner Engelskopf eine Satire auf die Kunst, darum erscheint die charakterlose, ehrliche Schurkerei im Hamlet in zwei Repräsentanten. — Der-

Doch dies ist nur ein unwillkürlich sich geltend machender Widerspruch gegen die eigentliche Intenzion. Gott ist sonst unmittelbar als Abstraktum dieser Einzelne. Daher die heftige Polemik, die krassen Invektiven gegen die kirchliche Trinitätslehre, sie ist ihm ein monströses Gebilde, drei Köpfe auf einem Rumpf oder drei Leiber unter einem Kopf. Statt einer Dreiheit der Personen, ist eine Dreiheit der Person in Gott. Gott ist immer geradezu der Herr, Christus; in seiner Abstraktheit hat er immer sogleich die Form und zwar die bestimmte menschliche an sich; da ist dann das Göttliche des Herrn der Vater, das göttliche Menschliche der Sohn, und das Göttliche, das ausgeht, der heilige Geist. Gott ist hier Gott eigentlich als Sohn, als das göttliche Menschliche, das Göttliche an sich ist nur Abstrakzion, das Menschsein ist ihm wesentlich, weil es nur darin sein konkretes Dasein hat, nur darin also auch auf ein wirklich Daseiendes wirken kann. Nur so kann Gott die Welt erlösen, nur so ist er der Erste und der Letzte, an sich das Gute und das Wahre und zugleich dies in seiner konkreten Existenz. Nur als die Einheit von Geist und Körper, was für Swedenborg zugleich die von Abstrakzion und Anschauung ist, erhält ihm das Menschliche die Bedeutung als nothwendige Form des Göttlichen, denn sonst verhält sich dies als das Gute und Wahre gleichgültig dagegen und kann eben so gut es in einer andern Form erscheinen, so als Wort, denn eben so wesentlich als es ihm ist, konkret zu werden, ist es ihm auch, der konkreten Wirklichkeit zu entfliehen. So löst sich Swedenborg die Bedeutung der Trinität eigentlich ganz darin auf, daß das Sein zugleich Dasein, der Geist Körper, der Inhalt Form, das Unendliche endlich, das Göttliche menschlich sei. Dennoch flieht immer beides einander, die Erscheinung wird zum gleichgültigen Schein, zur leeren Form, in die erst die Subjektivität, der Geist, den Sinn, die Bedeutung hineinlegt; wenn der Mensch im Wort liest, nehmen die Engel es auf und erbauen sich an dem von dem Menschen gelesenen Wort, aber sie verstehn es

---

gleichen Verwirrungen sind nothwendige Folgen jener sonderbaren Verbindungen von Empirismus und hohler Abstrakzion.

in ihrem Sinn [1]). Das System erweist sich hier selbst als ungenügend, es ist eine jener Formazionen, die eine zerfallende Zeit oft hervorbringt, wenn in ihre negativen Bestrebungen ein Geist hineingeräth, der sich nicht damit begnügen kann; seine Gebilde tragen das Gepräge der Willkür, aber einer dämonischen Willkür; es waltet ein Geist darin, aber er ist zugleich seine eigne Karrikatur.

Umdeutung der Trinitätslehre in der deutschen Philosophie.

a. Symbolische Deutungen.

Erscheinungen, wie Urlsperger und Swedenborg waren in der Zeit von Leibnitz bis auf Kant Ausnahmen, ihr Charakter im Ganzen ist der einer völligen Entleerung von spekulativen wie von religiösen Ideen. Das Subjekt hatte sich nach einem langen Kampfe gegen jede äußere Auktorität, anfangs besonders der Form, dann in Deutschland besonders dem Inhalt nach, alles dessen entledigt, was über die gemeine Wirklichkeit hinausging; es war für Spekulazion und Theologie zunächst eine negative Zeit, die nicht eher von dieser Richtung abbiegen konnte, als sie alles dem Subjekt und der äußern Erfahrung Fremde weggeworfen hatte, dann aber auch völlig arm in gänzlicher Vernüchterung und unendlicher Langweiligkeit endete. Den Gottesbegriff hatte man allerdings noch in seiner objektiven Wirklichkeit stehen lassen, aber als etwas durchaus dem Subjekt Transcendentes, das ihm im Grunde schon gleichgültig geworden war und keine Wirksamkeit mehr für sein Leben hat, in einer Zeit, wo alles nach seinem Nutzen für das einzelne Subjekt beurtheilt wurde, bedeutungslos. Auch diese objektive Realität des Gottesbegriffs mußte noch aufgehoben, negirt werden, überhaupt aus allen den Ideen, in denen man sich ziemlich ideenlos und haltlos umhertrieb, mußte einmal Ernst gemacht werden, wenn man nicht in jener traurigen Selbstgenüg-

1) Vgl. Hauber, Swedenborgs Ansicht von d. h. Schrift. Tübing. Zeitschrift. 1840. Hft. 4.

samkeit der Popularphilosophie, des Empirismus, des gedankenlosen Meinens versumpfen wollte; nur in diesem konsequenten energischen Fortschreiten bis zum äußersten Subjektivismus war die Möglichkeit einer Umkehr von solcher Einseitigkeit gegeben. Dies beginnt in Kant, obgleich es in ihm noch nicht zur Vollendung kömmt. Es hatte sich das Leben allmählig in zwei Seiten, die theoretische und die praktische, der Geist in Denken und Wollen getheilt. Indem das Denken alle Objektivität aufgegeben hatte, fand der Geist in den praktischen Ideen, in der Sittlichkeit einen Halt. Aber das Denken hatte noch eine Auktorität behalten und zwar die allerschlechteste, die der sinnlichen Erfahrung. Kant machte auch hier die Subjektivität geltend, das Denken hat nur subjektive nicht objektive Gewißheit, denn alle Kategorien desselben sind subjektive, das Vorstellen aber, die Erfahrung giebt nur Erscheinungen, kein Wissen von den Dingen an sich. Es ist hier ein Zwiespalt gesetzt; jene Kategorien sind nicht in den Dingen, sie sind die Fächer im Aktenschrank des Geistes, Formen der Erfahrung, in welche diese sonderbarer Weise hineinpaßt. Hier ist ein räthselhaftes Ansich des Geistes und auf der andern Seite weisen die Erscheinungen wieder auf die Dinge an sich hin, die ihnen zum Grunde liegen, ohne daß wir selbst etwas Weiteres als jene Erscheinungen erkennen könnten. Hier ist ein doppeltes Ansich, das sich durchaus spröde und abstoßend zu einander verhält, und in der Erfahrung sehr schlecht zu einander kömmt. Ein Schluß von den Erscheinungen auf das Ansich der Dinge ist durchaus unberechtigt, obgleich dies doch wieder ihre Voraussetzung ist, es ist, wie Jakobi sehr richtig sagt, etwas, ohne das man in die Kantische Philosophie nicht hineinkommen, mit dem man aber auch nicht darin bleiben kann, der steinerne Gast, der den alles Objektive vernichtenden Philosophen verfolgt, das caput mortuum, das alle Säuren der Subjektivität nicht auflösen können, das in jedem Augenblick zu einem caput mortiferum zu werden droht. Kann das Denken nicht einmal von den Erscheinungen auf das Ding an sich schließen, das ihnen unmittelbar zum Grunde liegt, ist die reale Existenz schon hier problematisch, so wird sie dies noch weit mehr, wenn man auf

die reale Existenz Gottes schließen will. Der ontologische Beweis will von dem Begriff des absoluten Wesens auf dessen Existenz schließen, aber man wird nie aus dem Begriff das Sein herausklauben, der kosmologische Beweis soll nur zu dem Begriff eines absoluten Wesens führen, dies werde zum allerrealsten nur durch ein Zurückleiten in den ontologischen Beweis. Gegen alle Teleologie hat aber Kant einen gründlichen Widerwillen, da schon der Schluß von der Wirkung auf die Ursache unberechtigt ist, erscheint jene durchaus als subjektive Willkür.

Was die theoretische Vernunft nicht gab, findet Kant in der praktischen, Gott ist ihre nothwendige Voraussetzung, ein Postulat derselben, denn sie fordert eine Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit. Von der ethischen Seite her, in welcher auch die frühere Zeit dem ausgeleerten Subjekt noch einen Inhalt gegeben hatte, soll die Gewißheit der realen Existenz Gottes begründet werden. Jedenfalls widerstreitet dies dem System selbst, da darin die Sittlichkeit sich vielmehr ausschließend zur Glückseligkeit verhält. Doch dies ist für die Trinitätslehre weniger bedeutend. Gott bleibt jedenfalls für das Denken ein räthselhaftes Ansich, sein Wesen ist ihm völlig transcendent, und hat für das Subjekt keine Bedeutung, die sich durchaus auf die Frage beschränkt, wie das Verhältniß des sittlichen Menschen zu Gott zu denken ist. Hier erscheint sogleich etwas der Trinität entfernt Ähnliches, freilich keineswegs die kirchliche Dreieinigkeit, denn „sollte der Glaube an diese nicht bloß als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich ist, vorstellen sollte, betrachtet werden, so würde er ein alle menschliche Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniß sein 1)." Das Sein an sich hat keine Bedeutung, sondern nur was es für den Menschen ist, sein Verhältniß zu ihm. Dem Gebiet der Metaphysik ist man völlig entrückt, und

Seit die Metaphysik vor kurzem unbeerbt abging,
Werden die Dinge an sich schleunig sub hasta verkauft.

---

1) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2. Aufl. S. 214.

Alles hat die Psychologie verschlungen, die aber dadurch eben nicht gewinnt. Die Dreieinigkeit muß also auch eine psychologische Umdeutung erfahren, ihre Personen müssen die Bestimmungen der verschiednen Verhältnisse werden, in denen sich der Mensch Gott als Ausgleicher der Tugend mit der Glückseligkeit zu denken hat. Hier hat sich der Mensch Gott in einer dreifachen Beziehung zu denken 1. als Gesetzgeber, denn dies ist die besondre Modifikazion, worin für den sittlichen Menschen sein allgemeines Abhängigkeitsverhältniß zu Gott als dem Schöpfer Himmels und der Erde, als dem Urheber aller endlichen Dinge erscheint; 2. als den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regirer und moralischen Versorger desselben; 3. als Verwalter seiner heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter [1]. Hierin liegt allerdings kein Geheimniß, wie Kant bemerkt, es ist damit nur das Verhältniß Gottes zum sittlichen Menschen ausgedrückt. Es liegt in diesem Verhältniß auch nichts weniger als ein realer Unterschied im göttlichen Wesen, aber es wird auch die Wesenstrinität erst durch ihre Offenbarung in der Geschichte des sündhaften Menschengeschlechts erkannt. Auch bei Kant ruft die Störung in dem Verhältniß des Menschen zu Gott durch die Sünde einen weitern Unterschied im Gottesbegriff hervor." Der höchste Gesetzgeber kann eben so wenig als gnädig, nachsichtig, indulgent vorgestellt werden, als man ihn sich als despotisch in willkürlicher Laune gebietend vorstellen darf, er muß als der durchaus heilige aufgefaßt werden. Man muß aber ferner seine Güte nicht in ein unbedingtes Wohlgefallen gegen die Geschöpfe, sondern darin setzen, daß er auf die moralische Beschaffenheit, dadurch sie ihm wohlgefallen können, zuerst sieht, und ihr Unvermögen, dieser Bedingung genugzuthun, erst dann ergänzt; endlich kann seine Gerechtigkeit nicht als gütig und abbittlich (welches einen Widerspruch enthält), noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Gesetzgebers, vor der kein Mensch gerecht ist, vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Übereinstim-

1) Ebend. S. 211.

mung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, soweit sie als Menschenkinder den Anforderungen der letzteren gemäß sein können. Mit einem Worte, Gott will in einer dreifach spezifisch verschiednen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiednen, nicht physischen, sondern moralischen Persönlichkeit eines und desselben Subjekts kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft von dem Hange der Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken, in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten [1]. Hier geschieht, was jedesmal in einer Religionslehre dieser Art eintreten muß: die Gottesidee zerfällt in sich selbst, Gott soll der Gerechte und doch auch der Gnädige sein, wo aber beides nicht durch eine von Gott ausgehende Versöhnung und Erlösung vermittelt wird, tritt es in grellem Widerspruch gegen einander, und es war die gnostische Unterscheidung eines θεὸς ἀγαθός und θεὸς δίκαιος nichts anders als hier der Unterschied einer verschiednen Auffassung Gottes; was dort objektiv geschehen war, erfolgt hier, wo man auf alle objektive Erkenntniß verzichtet hat, auf subjektivem Gebiet. So drängt sich Kant in immer neuen Modifikazionen doch stets wieder jene dreifache Unterscheidung auf, eben weil sie sich nothwendig in dem Verhältniß des Menschen zum Gesetz begründet, wenn dieses in seinem lebendigen Einwirken auf den Menschen und im Menschen begriffen werden soll. So sagt Kant, wenn er Mensch und Gott in der Liebe des Gesetzes und der heiligen Liebe zu vermitteln sucht: Das höchste für den Menschen nie völlig erreichbare Ziel moralischer Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist die Liebe des Gesetzes, dieser Idee gemäß wird es in der Religion ein Glaubensprinzip sein „Gott ist die Liebe.“ In ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an den Menschen, sofern sie seinem heiligen Gesetz adäquat sind) den Vater; ferner in ihm sofern er sich in seiner alleserhaltenden Idee, dem von ihm selbst geliebten und

1) S. 213. 214.

gezeugten Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn; endlich auch sofern er dies Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit jener Liebe des Wohlgefallens eingeschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist verehren [1]. Bezieht man nun auf diesen dreifachen Unterschied der Gottesidee das Verhältniß der Menschen, so theilt sich das Geheimniß der Dreieinigkeit in ein dreifaches Geheimniß [2]: 1. das der Berufung der Menschen zu einem ethischen Staat, 2. das der Genugthuung, 3. das der Erwählung.

Die Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit spielt hier eine ziemlich unbedeutende Rolle, sie reduzirt sich eigentlich auf das Bewußtsein der Übereinstimmung mit dem an sich seienden nothwendigen Gesetz; eben weil das Verhältniß zur Natur ein völlig fremdes ist, konnte es auch keine weitere Berücksichtigung finden. Damit hört aber auch die ganze Nothwendigkeit, daß ein objektives Sein dem Gottesbegriff entspreche, völlig auf. Jene ganze trinitarische Unterscheidung, die Kant selbst nur als praktische Idee betrachtet, kommt eigentlich auf eine dreifache Unterscheidung des Verhältnisses zurück, in dem der Mensch zum sittlichen Gesetz in seiner allmäligen Verwirklichung durch ihn steht. Hier treffen alle tiefern Ideen der Kantischen Philosophie zusammen; ihr fällt ja alles Positive in die praktische Vernunft, und sie ist auch darin das tiefere Bewußtsein und der Fortschritt der vergangnen Zeit, daß die Sittlichkeit und ihr Gesetz das Unendliche ist, worin das sonst haltlose Subjekt seinen Stützpunkt findet. Aber in der Analyse des sittlichen Bewußtseins findet Kant neben jenem Gesetz das Böse. Er konnte es nicht, wie das gedankenlose Gerede des gemeinen Menschenverstandes, dem man eine unverdiente Ehre erweisen würde, wenn man es Pelagianismus nennen wollte, durch die angenommene Schwäche der menschlichen Natur hinreichend begründet halten; es ist ihm ein wahrhaftes Böses, ein Abfall vom Gesetz, ein radikales Böses, welches in seiner Existenz vor allem in der Erfahrung erscheinenden Gebrauch der Freiheit,

---

1) S. 220. 2) S. 215 f.

da es doch nur als Akt der Freiheit begriffen werden kann, auf eine intelligible Urthat zurückweist; so ist es in dem Menschen und infizirt jede einzelne Handlung. Steht nun aber neben diesem Bösen das unbedingte Sollen des Gesetzes, so ist es nothwendiges Postulat, daß der Mensch können muß, was er soll. Die transcendentale Freiheitslehre Kants führt hier freilich auf eine Umkehr von diesem Abfall durch eine einzige nicht weiter motivirte intelligible That. Aber die Erfahrung macht hier wenigstens soweit ihr Recht geltend, daß sie die Anerkennung einer erst allmäligen Verwirklichung im äußeren Leben erzwingt. Die Momente dieses Lebens bis zu seiner Vollendung sind es, in die die Trinitätslehre umgedeutet wird, oder der Kantischen Darstellung angemessener die verschiednen Verhältnisse der an sich seienden Idee zum Menschen, indem sie sich ihm einbildet. Im ersten Augenblick des empirisch auftretenden Selbstbewußtseins findet der Mensch sich als böse; ohne es an sich zu sein, ist er es doch durch intelligible That schon geworden. Als neues Prinzip erscheint nun das sittliche Gesetz, welches sich mit seinem unbedingten Sollen an den Menschen wendet und dadurch zu der ihn erlösenden Macht wird. In dieser Beziehung als die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit, wird es dann zur Vermittlung des Menschen und dadurch der Welt überhaupt mit Gott. Wenn die Idee an sich, das Gesetz selbst das erste Moment dieser Trinitätslehre ist, so ist sie das zweite in dieser das Böse besiegenden Einbildung in die Menschheit, der Sohn, und hat auch hier wie das zweite Moment der kirchlichen Trinität die doppelte Beziehung zur Weltschöpfung und zur Erlösung. Sie ist nämlich zunächst die Idee der vernünftigen Weltwesen überhaupt, welche die Welt erst zu einem Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens machen konnte. So ist sie die Vermittlung zur Weltschöpfung, in Gott von Ewigkeit her, aus seinem Wesen und insofern kein geschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort (das Werde), durch welches alle Dinge sind und ohne welches nichts existirt, was gemacht ist; denn um seinet, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht, er ist

der Abglanz seiner Herrlichkeit, in ihm hat Gott die Welt geliebt, und nur in ihm, durch Annehmung seiner Gesinnungen, können wir hoffen, Gottes Kinder zu werden [1]. Wie diese Idee hier die Weltschöpfung vermittelt, so ist sie es auch, die den Menschen erlöst. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig zu werden, das Bewußtsein diesem Urbilde der Menschheit unwandelbar treu geblieben zu sein, berechtigt ihn, sich des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdig zu halten. Dabei wird anerkannt, daß diese Idee der Menschheit, wie sie als böse da ist, fremd sei, daß es unbegreiflich sei, wie diese auch nur empfänglich dafür habe sein können, daß man insofern sagen könne, jenes Urbild sei vom Himmel herabgekommen und habe die Menschheit angenommen [2]. Es ist das zweite Ich, das den Menschen immer begleitet, das ihn fortwährend irritirt, immer durch das Gewissen, durch den kategorischen Imperativ zu ihm spricht. Das dritte Moment der Kantischen Trinität wäre dann diese Idee in ihrer vollendeten Verwirklichung in der Menschheit, so weit dies in einem empirischen Leben, in einzelnen Handlungen geschehn kann. Hierin spricht sich aber sogleich wieder das in sich Zerfallende des Kantischen Systems aus; was hier die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit genannt ist, bringt es gar nicht zur Wirklichkeit, und hat dies sogar als etwas Wesentliches an sich. Das ganze sittliche Gesetz ist ihm gar kein Ganzes, es ist nur ein durchaus auf den einzelnen Fall beschränktes Sollen. So ist es gar keine in sich abgeschlossene sich selbst tragende Idee, es ist im Grunde nur das vereinzelte sittliche Urtheil. Kant kann es gar nicht zu einer Vollendung bringen, es geht ihm hier wie in seiner transcendentalen Freiheit, die auch einen vollendeten sittlichen Charakter unmöglich macht, weil immer von vorn wieder angefangen werden muß, und das Folgende nie durch das Vorangegangne bedingt wird. Es ist in der ganzen Eigenthümlichkeit seiner Philosophie, die auch in ihrem Positiven immer wesentlich Kriticismus bleibt, begründet. Dies konnte sich erst ändern, wenn dies Sollen

---

1) S. 73. 74. 2) Ebend.

seine Hinweisung auf einen objektiv seienden Gott aufgab und sich in sich selbst zu begründen suchte. Dies geschah durch Fichte, der, wie er immer alles ganz war, auch hier dem Schwanken ein Ende machte und es bestimmt aussprach, was doch die nothwendige Konsequenz des kantischen Systems war, Gott sei nicht unbekanntes räthselhaftes an sich seiendes Wesen, das die Aufgabe habe, die Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu realisiren, sondern er sei die moralische Weltordnung selbst. Alles hat eine Beziehung auf die Sittlichkeit, und die ganze Sinnenwelt ist die Grundlage, auf der sie sich realisirt. Dies geschieht zufolge eines höhern Gesetzes, jede sittliche That muß also nothwendig gelingen, und dies Gelingen ist der einzige Sinn jener Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Hiermit ist dann jedes Verhältniß zu einem außer ihm Gegebenen ausgeschlossen, es fällt also jeder Anknüpfungspunkt für die Trinitätslehre weg.

Die neue Bewegung auf dem philosophischen Gebiet äußerte ihre Wirksamkeit auch sogleich in der Theologie. Die dort gewonnenen Resultate wurden hier aufgenommen, und man kam theilweise wenigstens aus der Bewußtlosigkeit über das, was man wollte, heraus. So wenig die Offenbarung selbst geleugnet wurde, so bestimmte doch die Vernunft schon in voraus ihren Inhalt, nicht mehr, wie in der wolfischen Philosophie als eine Summe von Wahrheiten, die der Vernunft transcendent wären, sondern jenes Wort Lessings, daß jedes Geoffenbarte nothwendig Vernunftwahrheit werden müsse, wenn es der Menschheit etwas nutzen sollte, war nicht vergessen. Hatten schon die vorkantischen Theologen immer nur das unmittelbar Praktische hervorgehoben, so wurde hier geradezu bestimmt, daß sich der Inhalt der Offenbarung nothwendig auf die Sittlichkeit beziehen müsse, was man auch durch eine sogenannte praktische Interpretazion der Schrift immer herauszufinden wußte. Die Theologen, welche ernstlicher in die kantischen Ideen eingingen, erkannten auch mit ihm an, daß die Gottesidee nur subjektive Realität habe, daß nur die Nothwendigkeit des Glaubens an einen objektiv existirenden Gott durch das sittliche Bewußtsein gegeben werde, ohne damit den

Schluß von der Nothwendigkeit des Glaubens auf die reale Wirklichkeit machen zu wollen; diese fiel unter den Begriff des Dinges an sich, worüber das Subjekt sich keine Bestimmung anmaßen durfte. Die Objektivität der kirchlichen Trinitätslehre mußte also nothwendig aufgegeben werden; es seien doch alle Versuche, sie zu begreifen und durch sie das göttliche Wesen selbst zu erkennen, vergeblich geblieben; ohnehin wäre dies ohne Bedeutung für die allein durch die Sittlichkeit bedingte Erreichung des höchsten Guts gewesen. Daß man ihr dennoch einen Platz einräumte, geschah nur aus Pietät gegen das Ansehn der Schrift, aber sie mußte auch hier eine ähnliche Umdeutung wie bei Kant erfahren, ihre Momente erhielten eine symbolische Deutung auf die Verhältnisse des sittlichen Menschen zur Gottesidee. Andre gaben die letztere Beziehung nur dem Geist, dem Sohn dagegen als der Weisheit die auf die vernünftigen Geschöpfe, dem Vater als der Allmacht die auf die sinnliche Welt.

Die spekulativen Ideen Kants gingen meistens dem philosophischen Dilettantismus der Theologen verloren. Die Spitze derselben wurde abgestumpft, und es blieb dann freilich etwas dem gemeinen Menschenverstand sehr Zusagendes, aber auch etwas sehr Ordinäres. Das kantische System wird von der Idee des Guten und des Bösen als selbständiger Prinzipe getragen. Ohne das radikale Böse und die intelligible That der transcendentalen Freiheitslehre fällt das Ganze in die Halbheit innerer Widersprüche, auf den platten Boden der Popularphilosophie. So wie das Gute nicht mehr als selbständiges Prinzip galt, wenn es sich auch nur in einem konkreten Fall als ein einzelnes Sollen aussprach, fiel damit jede Idealität weg, nur der einzelne Mensch in seinem empirischen Dasein und das allgemein gewordene sittliche Urtheil der Menge blieb übrig. Hier fiel jede Grundlage der Trinität auch in ihrer kantischen Umdeutung weg, es konnte auch nicht einmal mehr gesagt werden, daß die Idee den Menschen erlöse. Für ein tieferes Bewußtsein der Schuld und das Bedürfniß der Versöhnung blieb ohnehin kein Raum, man sagte mit Kant, die Schuld sei das Allerpersönlichste, eine Gesammtschuld kannte

man nicht mehr. Nicht weniger als die religiöse fehlte auch die spekulative Grundlage des Dogma, denn an die Stelle der Philosophie war die Reflexion des gemeinen Menschenverstandes getreten, der seine Gewißheit in der allgemeinen Anerkennung hat, unbekümmert um die Widersprüche, auf denen er eigentlich ruht. In dieser Sicherheit des populären Denkens wurden die negativen Resultate der Vernunftkritik unbedenklich wieder aufgegeben, man hielt sich von seinen rein subjektiven Grundlagen aus zu einem Schluß auf das Ding an sich und dessen Realität vollkommen berechtigt, die alten Beweise für das Dasein Gottes wurden wieder aufgenommen, nur stellte man den praktischen Beweis Kants als ein besonders kräftiges Argument daneben. Es geschah, was so leicht da eintritt, wo die Theologie ihren Halt in sich selbst verloren hat, die scheinbar gemäßen Resultate der Philosophie wurden aufgenommen, ohne Rücksicht darauf, daß sie Elemente zur Voraussetzung hatten, die sich durchaus negativ zu den übrigen theologischen Ansichten verhielten. Diese Resultate werden nicht im Sinn der Philosophie, sondern der besondern theologischen Ansicht aufgenommen, geht diese aber aus von dem empirischen sittlichen Bewußtsein, so ist auch die Haupttendenz dieses Razionalismus darin zu erkennen, sich hier zu orientiren, und es auf möglichst allgemein anerkannte oder noch anzuerkennende Sätze zurückzuführen. Das Christenthum konnte hier nur den Platz als Offenbarung dieser allgemeinen Grundsätze durch Christus als göttlichen Gesandten erhalten, es war die Religion Jesu. Diesem gemäß mußte nun der Gedanke bestimmt werden, der der Trinitätslehre zu Grunde liegt, und in diesem Sinn sprach Wegscheider ihn so aus: Gott habe sich durch Jesum, den Messias, als heiliges Wesen offenbart.

Der Supranaturalismus wollte dagegen noch das von der kirchlichen Dogmatik Gegebene einigermaßen festhalten, aber er ist selbst durchaus von den Elementen der Zeit infizirt. Er hat die volle Sicherheit und Gewißheit des alten Glaubens verloren, ohne doch einen andern Stützpunkt finden zu können. Er will die religiösen Grundlagen des Dogma nicht aufgeben, die Lehren von der Erlösung und Versöhnung ha-

ben ihm ihre Bedeutung nicht verloren, aber sie sind ihm fremder geworden; er lebt nicht mehr darin; so hat sich ihm der Sinn und das Verständniß der kirchlichen Lehre in ihrem ganzen Zusammenhange geschwächt, alles zerfällt in einzelne große Bruchstücke, an denen aber auch schon eine mehr oder weniger razionalistische Kritik zerstörend nagt. Besonders erscheint dies bei Bretschneider, die Resultate der biblischen wie der Vernunftkritik haben immer eine unglückliche Halbheit, auch bei der Trinität ist das Resultat eigentlich nur, daß die übrigen Ansichten vor der Schrift oder dem Denken eben nicht haltbarer seien als die der Kirche.

Der kantische Kritizismus war in seiner negirenden Richtung nicht ganz bis zum äußersten Punkte fortgeschritten, da er sogar das Dasein Gottes als Postulat der praktischen Vernunft geltend zu machen suchte. Aber auch hier war es ja doch eigentlich das Denken, welches auf der Grundlage des sittlichen Bewußtseins jene Forderung machte. Jakobi, der den Widerspruch der Vernunftkritik mit dem Ding an sich geltend machte, wies auch hier auf das Unberechtigte dieses Postulats hin. Die Kategorien sind nicht nur subjektiv, sondern sie sind Bedingungen und zwar bedingte Bedingungen; nun ist Begreifen aber nichts anderes als den Zusammenhang durch Kategorien, d. h. durch bedingte Bedingungen setzen. Alles, was außer dem Zusammenhang des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, muß also auch außer der Sphäre unsrer deutlichen Erkenntniß liegen und kann durch Begriffe nicht verstanden werden. Es muß daher auf jede Erkenntniß des Uebersinnlichen verzichtet werden, die irgendwie durch Schlüsse vermittelt werden soll, sie kann gar nicht vermittelt werden, da jede Vermittlung ein Bedingtsein zur Voraussetzung hat, das Uebernatürliche aber gerade auch das Unbedingte ist. Es muß also das Uebernatürliche rein unvermittelt zu uns kommen, als ein unmittelbar Gegebenes, als Thatsache. Es ist. — Dies Uebernatürliche, dies Wesen aller Wesen nennen alle Zungen den Gott. Das Wissen vom Unbedingten sollte also selbst unbedingt sein. Hiermit war die Einheit des Geistes zerrissen, aber eigentlich nur ein nothwendiger Fortschritt geschehn, es

war der Gegensatz des empirischen Ich zu seinem unendlichen Inhalt ausgesprochen. Das Denken beschränkt sich nothwendig bloß auf das empirisch Gegebene, dennoch findet das Ich in sich etwas vor, das darüber hinausliegt. Es ist die alte Transcendenz des Gottesbegriffs, die hier nur unmittelbar im Ich vorgefunden wird, statt daß man sie früher richtiger aus der Offenbarung ableitete, denn Hegel sagt mit Recht, der Glaube ist freilich bei Jakobi unmittelbares Wissen, aber dies ist in Wahrheit vermittelt durch lang fortgesetzte Bildung [1]). Das Abbrechen von der Geschichte erreicht hier seinen Gipfel, der Geist nimmt seinen ganzen Inhalt als etwas Unmittelbares in Anspruch, er verzichtet auf Erbsünde und ererbtes Gut, muß aber in Wirklichkeit wider Willen beides behalten. So erneut sich statt des einen Wunders der alten Offenbarung dies unzählige Male, es geschieht in jedem einzelnen Ich. In Wahrheit steht dies hinter Kants tieferer Forschung, seiner größeren Achtung vor dem Gegebenen, seinem ernsteren Streben, dies mit dem Denken zu vermitteln, weit zurück, doch spricht sich darin aus, daß der Geist in sich noch etwas über das bloße Sollen des Sittengesetzes wie über das empirische Erkennen Hinausliegendes findet, etwas, das ja auch Kant in seiner postulirten Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit anerkannte. Hier spricht sich aufs Neue wieder etwas eigentlich Religiöses aus, es finden sich also auch wieder subjektive Träger der Trinitätslehre. Das Unendliche, welches auch das empirische Ich nicht von sich weisen kann, erscheint hier als Gefühl. Aber in diesem Zwiespalt des rein empirischen Denkens, das nichts als die Erfahrung in einer ideen- und bedeutunglosen Außenwelt in sinnlicher Anschauung oder geschichtlicher Ueberlieferung anerkennt und der Ideen, die als unendlicher Inhalt im Geiste vorgefunden werden, begründet sich ein sonderbares Auseinanderfallen der Richtungen in derselben Persönlichkeit, die ideenloseste Prosa neben einem völlig nihilistischen Poetisiren. Das Subjekt nimmt den unendlichen Inhalt der Ideen noch als völlig seiner Willkür gehörend in

1) Gesch. d. Philos. Bd. III.

Anspruch, und weil das unmittelbare Dasein ein völlig bedeutungsloses ist, so glaubt es darauf noch jeden Inhalt übertragen zu können, freilich nur um ihn sogleich zu negiren. Man sieht eben „Ochs und Flügelpferd am Pfluge", noch wird das sonderbare Paar durch den Willen des Subjekts zusammengehalten, aber oft reißt der Pegasus sich los, und dann ergeht sich sein unähnlicher Begleiter, alles negirend in dem stolzen Selbstbewußtseyn ein großer Philosoph zu sein, weil er das empirische Dieses der Dinge als bedeutungslos verzehrt. Hier wird die Auktorität der Offenbarung völlig aufgegeben, weder in der Schrift noch in der Natur ist eine Offenbarung zu erkennen, weil beide als etwas Aeußeres erst durch die subjektive Auffassung mit einer Idee erfüllt oder doch umhüllt werden können. Es richtet sich die Polemik hier nicht mehr bloß gegen den Inhalt der Offenbarung, wie es sonst in Deutschland vorherrschend geschah, sondern auch ihre Form wird negirt. Nach dieser Seite ist diese Richtung die Vollendung in dem negativen Verhalten des einzelnen Subjekts zum Christenthum, aber dies kann nie negativ nach Inhalt und Form zugleich sein, wenn es ohne völlige moralische oder auch zugleich physische Vernichtung geschehn soll, so knüpft sich denn zugleich ein positives Verhältniß zum Inhalt des Christenthums an. In diesem sich begründenden positiven Verhältniß zum Christenthum überhaupt und zur Trinitätslehre insbesondre erscheint auch sonst noch ein Gegensatz zur Vergangenheit. Die Negazion war meistens von einer gelehrten Bildung oder vom sogenannten gemeinen Menschenverstand ausgegangen, der nur das anerkennen wollte, welches zugleich eine unmittelbar ins Auge fallende praktische Wichtigkeit hatte; dieselbe Grundlage hatten die konservativen Bestrebungen. Das positive Verhältniß ging dagegen zunächst mehr von einer poetischen, geistreichen Jugend aus, in deren Treiben freilich oft noch viel Unklares war, wo poetische Elemente oft von Prosa durchkreuzt wurden, Naturalistisches neben dem Religiösen herlief. Das erste Erwachen der positiven Ideen des Christenthums, welche die Grundlage der Trinitätslehre bilden, zeigte sich auch nicht unter den Theologen, sondern zunächst in den poetischen Ge-

müthern; die romantische Schule charakterisirt sich dadurch, in deren Gedichten die Ideen von Erlösung und Versöhnung, wenn auch oft mit sonderbaren Beimischungen, vielfach widerklingen. So nennt Zacharias Werner in den Söhnen des Thals das Höchste der Religion die Versöhnung der Gottheit mit den Menschen und sowohl dies Gedicht als die Weihe der Kraft sind von christlichen Ideen, freilich in sehr nebulistischen Gestaltungen und barocken Verbindungen, durchzogen. Tieck und besonders Friedrich Schlegel gehören hierher. In der Jugend des Letzteren sprudelte freilich auch ganz besonders der Uebermuth der Subjektivität, die nur sich selbst als das Unendliche, die ganze Welt aber als das Äußerliche, Gleichgültige faßt. So kann er als Repräsentant seiner Zeit dienen, die ihren ganzen Reichthum von Ideen in der ersten freudigen Regung in die Welt ausgießt, alles belebend, wenn auch nur für sich, alles begeistend, wenn auch nur für sich, einen neuen Fetischismus stiftend, doch im Bewußtsein seiner Unwahrheit; der Geist selbst war sein Gesetz, und was er setzte war gut. Dieser Uebermuth der Subjektivität, welcher in das an sich gleichgültige objektive Dasein seine ganze Unendlichkeit hineinlegte und sie wieder zurücknahm, diese Ironie wurde ja sogar zum ästhetischen Prinzip. Aber diesem wilden Humor lag ein tiefer Ernst zum Grunde, die Sehnsucht nach einem Unendlichen, das das Herz ausfüllen möchte. Wandte sie sich auch im Gefühl der Plattheit der Gegenwart zunächst der Vergangenheit zu, wollte sie das Mittelalter wieder beleben, das auch in der Abendröthe der Erinnerung schöner zu erglänzen schien, so war die Romantik selbst doch die Morgenröthe des neuen Tages, aus dessen wogenden Nebeln die Gestalten bald bestimmter hervortraten.

Dies ahnungsvolle Hervordrängen eines neuen Lebens, das auch die Religion nur als Leben fassen und begreifen konnte, doch nur noch im gestaltlosen Gefühl und in mystischen Anschauungen zu halten vermochte, stellt sich in Novalis dar. Jakob Böhme ist für ihn und für die Romantiker überhaupt der große verehrte Meister, eben so wie Spinoza für die Philosophen derselben Zeit. Eine Hinleitung zur Trinitätslehre,

freilich durchaus noch auf jenen subjektiven Grundlagen, liegt bei Novalis besonders in dem vielfach wiederkehrenden Gedanken, das Ich bedürfe für seine Vereinigung mit Gott eines Mittlers. Hierin liegt das Anerkenntniß der objektiven Realität des Gottesbegriffs, auch wagt das empirische Ich es doch nicht mehr, sich unmittelbar an Gott hinanzudrängen. Dennoch bleibt dem Ich sein Bewußtsein, es sei in sich selbst schon ein Unendliches; nur in ihm sebst liegt der Grund, warum dies oder etwas andres ihm zum Mittler wird, und nur insofern ist alles der bloßen Willkür entrückt, als durch die verschiedenen Kulturstufen der Unterschied in der Wahl bedingt wird [1]). Der Gegensatz zwischen dem Ich und dem an sich bedeutungslosen Nichtich bleibt; es ist noch nicht wieder die Frage, was Gott ist, wie er sich offenbart, sondern wo und wie das Subjekt ihn findet, derselbe Nihilismus, den Jean Paul in Novalis poetischen Produkzionen findet, ist auch in seinen philosophischen Sentenzen. So hat auch der Glaube hier eine bedeutende Stelle, aber nur nach der Seite seiner Macht, als Ueberzeugung, nicht nach seinem Inhalt, der im Grunde nur die Abstrakzion des Unendlichen und eine ziemlich haltlose Idee der Versöhnung ist.

Eine größere Bedeutung für die Entwicklung der Trinitätslehre erhält dieser Subjektivismus, dem alles äußere Dasein an sich etwas Gehaltloses und für die Idee Gleichgültiges ist, erst da, wo er in die Theologie selbst aufgenommen wird. Dies geschieht durch de Wette [2]). In ihm ganz besonders finden sich jene beiden Richtungen, so sehr sie sich einander widerstreiten, unmittelbar neben einander, der nüchterne Kritizismus des Verstandes und das stolze Bewußtsein des Subjekts an sich schon ein unendliches zu sein. Indem das Ich sich als dies empirische und also bedingte Ich weiß, dem das Nichtich gegenübersteht, verhält es sich dagegen durchaus kritisch, den idealen Gehalt im Nichtich negirend, denn die Idee ist das Unbedingte und dies kann auf keine Weise in das

---

1) Werke Bd. II. S. 262. 263.

2) Vgl. Dorner, Lehre v. d. Person Christi. S. 281 ff.

Denken fallen, das nur durch die Kategorien, jene bedingten Bedingungen, geschieht. Die Idee findet sich nur im Subjekt selbst als ein unmittelbar Gegebenes. Idee und Wirklichkeit, unmittelbares Wissen und verständiges Denken fallen hier völlig auseinander, und nichts scheint diese Zerrissenheit heilen zu können. Dennoch geschieht dies in der schöpferischen Willkür des Subjekts durch die ästhetische Anschauung, denn das Schöne ist die Verbindung der an sich bedeutungslosen Wirklichkeit mit der Idee. Diese Verbindung ist nur für das Gefühl, sie ist nur durch und für das Subjekt. Alles Wirkliche erhält so eine symbolische Bedeutung, die Dogmen sind nur der Ausdruck dieser Symbole in Worten, ohne auf wirkliche objektive Wahrheit Anspruch machen zu können; sie können, wie überhaupt die Religion, nur im Gefühl lebendig werden. Die Gefühle theilen sich nun für die Reflexion in drei Gattungen, das der Begeisterung in einer ungetrübten Weltansicht, die uns die ewige Zweckmäßigkeit in der zeitlichen Erscheinung, ein Reich Gottes auf Erden, ahnen läßt; das der Resignazion, worin der Widerspruch des Guten und Bösen seine Lösung findet; das der Anbetung, worin der Glaube an Gott zum Leben kommt [1]. An sich sind diese Gefühle gegen die Wahrheit indifferent, die sie nur in den Ideen haben, welche sich in ihnen aussprechen; die Religion besteht aber aus zwei Elementen, Wahrheit und Schönheit, oder Glaube und Gefühl, zwei für sich bestehende Ganze, die sich immer wieder aus ihrer unnatürlichen Verbindung losreißen, weil der Empirismus des Denkens, wenn es auch immer in Geheimnissen endigt, und die ideale Anschauung ihre gegenseitigen Negazionen sind. So richtet sich das verständige Denken auch gegen das Trinitätsdogma zerstörend, während das Gefühl es symbolisirend wieder aufbaut. De Wette sagt: Nach der biblischen Vorstellung ist der Sohn der Schöpfer und Mittler, der Geist das belebende und erleuchtende Prinzip in der Natur, sowohl der materiellen als der geistigen, über beiden aber steht der Vater, den Sohn sendend, den Geist ausgießend. Mithin (?!) sind Sohn und

---

1) Religion und Theologie. S. 59—62. Berl. 1815.

Geist nichts als die Formen der Offenbarung Gottes in der Welt und seiner Wirksamkeit für die Heiligung der Menschen; durch Christus mit Hülfe des Geistes gelangt der Fromme zu Gott und zur Vereinigung mit ihm, es liegt also in der Trinitätslehre die ganze Ansicht des Christenthums konzentrirt, und dies wäre die historisch religiöse Bedeutung dieser Lehre. Diese hat man nun aber spekulativ gefaßt und dadurch unendlich verwirrt, hauptsächlich weil man diese drei Ansichten substanziirte und den sinnlosen Unterschied zwischen Substanz und Person aufstellte. — Will man sich nicht mit dem sinnlosen Spiel des Setzens und Wiederaufhebens begnügen, will man etwas festhalten, so kann es nur die subjektiv modalistische Verschiedenheit der Auffassung Gottes sein. Allein diese hat man nun ganz wieder verwirrt durch den Satz, opera ad extra sunt communia, d. h., gerade das, wodurch die verschiednen Ansichten von Gott sich unterscheiden, soll nicht unterschieden sein. Die Schöpfung, in der ich die Gottheit als Sohn denke, soll zugleich dem Vater und Geist zukommen, was ein reiner Widerspruch ist [1]). Die Ansicht ist, wie de Wette selbst sie bezeichnet, subjektiv modalistisch; Vater, Sohn und Geist sind nicht drei wirklich verschiedne Offenbarungsformen, wie bei Sabellius, das ist dieser Zeit völlig fremd; sie kann nur von ihrer Subjektivität ausgehn, und da sie das Unendliche nur in ihren Gefühlen weiß, durch Denken aber nicht zur objektiven Wahrheit kommt, kann sie sich auch nicht für berechtigt halten, aus ihren, wenn auch nothwendig verschiednen, Ansichten von den Offenbarungsformen Gottes auf einen wirklichen Unterschied zu schließen. Daher verwandelt sich bei de Wette auch die biblische Ansicht vom Sohn als Weltschöpfer und Mittler, vom h. Geist als belebendem Prinzip, wovon der Eine vom Vater gesandt, der Andre ausgegossen wird, durch ein kühnes „mithin" in Offenbarungsformen, das Ganze wieder in den Gedanken, daß der Fromme durch Christus mit Hülfe des h. Geistes zu Gott kommt, und am Ende wird noch der h. Geist zum Geist der Vernunft [2]), der Sohn zu einem

1) A. a. O. S. 208. 209.
2) S. 212.

kantischen, etwas verflachten, Urbild der Menschheit. Hier wird die empirische Psychologie der Zeit, welche metaphysische Probleme erklären soll, zu Hülfe gerufen: Neben die biblische Trinitätslehre treten analoge Formen, die tief im menschlichen Gemüth begründet sind. Alle Erkenntniß des Menschen ist an das dreifache Verhältniß des Ganzen, der Form und der Theile oder an den Unterschied der transcendentalen, formalen und materialen Apperzepzion gebunden, dies erscheint im Vernunftschluß und kehrt überall wieder, und hiernach fassen wir auch die Idee Gottes auf. Wir denken uns Gott entweder in reiner Selbständigkeit als den höchsten Gegenstand der Vernunft — als Vater, oder als Form der Welt, als den, durch welchen die Welt ist und besteht — als Sohn; oder als die Natur durchdringend und erfüllend, als das Prinzip, von welchem Leben und Licht ausgeht, — als den h. Geist [1]). Hier zeigt es sich, wie Gott hier eigentlich nur die ideale Anschauung des Weltganzen ist, dies als ein Unendliches betrachtet. Jener Idealismus kann seinen prosaischen Begleiter nicht los werden, dieser ist vielmehr seine Voraussetzung, ohne die er völlig leer und inhaltlos wäre. Beide sind ihrem Inhalt nach identisch und nur die Form ist verschieden; für das Denken ist die Welt eine Masse von gegenseitig durcheinander bedingten Einzelwesen, für die Idee ist sie das Unendliche, Unbedingte, was aber doch nur wieder die Welt selbst ist, die Idee des Ganzen, in dem jedes Einzelne unterging, wie für das Denken das Ganze zur Chimäre wurde, eine sonderbare Verbindung von Mystik und Empirismus, oder vielmehr ein bloßes Nebeneinander von beidem. Gott ist hier nicht, wie bei Kant, das Komplement für die Unvollkommenheit der empirischen Welt, in der die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit sich nicht findet, sondern das Komplement für die unvollkommene Auffassung derselben und hat diese immer zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Die Persönlichkeit Gottes muß hier nothwendig aufgegeben werden, ja wäre der Verstand nicht ein bloßer Empiriker, so würde Gott an sich für den menschlichen Geist

1) S. 210.

gar nicht existiren, sondern in einer geistvollern Ansicht der Welt als Weltseele untergehn. Hier ist nur der Gegensatz von Idee und Wirklichkeit, nicht die kantische Schärfung als Gutes und Böses. Das Letztere wird hier zum bloß Unvollkommenen, der Idee nicht Genügenden, eine laxere Auffassung der Sünde bereitet sich vor, die immer mehr hervortritt, je mehr die Objektivität des Gesetzes in die mehr verschwimmenden Umrisse des Ideals übergeht, je mehr es also auch einen bloß subjektiven Charakter erhält, erst durch den Willen des Subjekts gesetzt wird. Auf der einen Seite ist der Mensch hier schon an sich der ideale, das Urbild der Menschheit ist nicht immer bloß ein jenseitiges Sollen, denn „in der reinen erhabenen Natur des Menschen ahnen wir am meisten das Wirken des göttlichen Geistes", auf der andern bleibt dies immer nur ein Ansich der Idee, wozu die empirische Wirklichkeit, nicht weil sie wirklicher Abfall, sondern weil sie Einzelnes ist, die Negazion bildet; die Rückkehr dazu muß schon hier im Wissen geschehn; Christus ist der erstgeborne Sohn Gottes, sofern er dies, daß der Mensch in seiner Idealität Sohn Gottes sei, zuerst erkannt hat, aber er ist es unter vielen Brüdern, denn nur das Umschlagen der Idee in einen sinnlichen Begriff konnte die Apostel seine Person vergöttern lassen [1].

b. Metaphysische Umdeutungen.

Kants Kritizismus ist nur eine Reakzion gegen den alten metaphysischen Dogmatismus, dessen Probleme er vorläufig beseitigte und dadurch seiner Philosophie ihren psychologischen Charakter gab, indem er das Sein in der eigentlich theoretischen Philosophie gar nicht berücksichtigte und nur in der praktischen einer Seite desselben eine prekäre Existenz ließ. Es war nur eine nothwendige Folge, daß sich da, wo der philosophische Geist erschlaffte, die theoretische Philosophie sich einerseits in die nichtigen Untersuchungen über die Seelenvermögen, die Vorstellungsformen, die sonderbare Frage nach der Einheit der Erfahrung, andrerseits in bloßen Empirismus verlor; daß aus

---

1) S. 97.

dem reflektirenden Denken durchaus aller Zusammenhang entfloh, daß ihm die Außenwelt zu einem bedeutunglosen Nebeneinander wurde, während das Unendliche, welches der Inhalt allein der praktischen Philosophie war, sich in eine Idealität ohne Wirklichkeit verlor. Freilich geschah dies unter Jakobis Einfluß, aber dieser Philosoph hat seine Bedeutung überhaupt weniger in dem, was er selbst war, als in dem, was er für andre wurde. Auch Fichte ist für diesen Subjektivitätschwindel nicht ohne große Bedeutung geblieben, besonders bei den Romantikern, aber mehr durch seine praktische als durch seine theoretische Philosophie. Dennoch ist seine Wissenschaftslehre bei weitem bedeutender, weil sie die Vollendung und damit auch der Wendepunkt jener subjektiven, bloß psychologischen Richtung ist und wieder auf das metaphysische Gebiet hinüberdrängt. Hier hatte das Ich das ganze Nichtich als Ding an sich aufgegeben, es war für das Ich nur, sofern es von ihm gesetzt wurde, das Denken selbst aber eben die Bewegung des Setzens von Ich und Nichtich. Damit aber erweitert sich das einzelne empirische Subjekt auch schon zum absoluten. Hierdurch motivirt sich der Uebergang zur zweiten Periode der Fichteschen Philosophie. Es ist im Grunde nur der Unterschied der Richtung. In der ersten erweitert sich das empirische Ich zum absoluten, ohne doch ganz das Nichtich loswerden zu können, in der zweiten geht er von diesem Absoluten aus. In der Wissenschaftslehre werden die von Kant nur beseitigten metaphysischen Probleme wirklich aufgehoben, die Fragen nach dem Wirken der Dinge auf einander nach der ganzen Möglichkeit der Erfahrung existirten nicht mehr, da die Dinge an sich aufgegeben waren und das Ich allein eins und alles war. Und dennoch war das Nichtich auch hier herübergekommen. Das Ich ist nach Fichte die absolute Bewegung, es strebt in einer gewissen Richtung fort; dann aber kann es auch durch nichts bewogen werden in dieser Bewegung umzukehren, da es allein existirt; daß es dies dennoch thut und das Nichtich setzt, kommt nicht aus ihm selbst, es ist nur die Erinnerung an das anderweitig schon existirende Nichtich. Beseitigt so der Subjektivismus nicht allein die metaphysischen Probleme, sondern

hebt er sie auf, so kann dies nur dadurch geschehn, daß er sie in sich aufnimmt, damit muß die psychologische Richtung in die metaphysische umschlagen. Dies hat der neuern Philosophie ihre Eigenthümlichkeit im Guten und Schlimmen gegeben, sie ist die Folge gescheiterter psychologischer Lösungen auf Fragen, welche die Psychologie nicht lösen konnte, darum ist in ihr mehr Metaphysiziren als Metaphysik. Früher hat man den analytischen Weg eingeschlagen, doch ohne recht damit zu Ende zu kommen, jetzt giebt man die Analyse ganz auf und verfährt rein synthetisch. So vornehm die neuere Philosophie sich gegen den Empirismus geberdet, ist er doch ihre nothwendige Voraussetzung, denn auf ihrem Wege von der Einheit zur ganzen Fülle des Besondern verlegt sie alles dies empirisch gefundene Einzelne schon in die Einheit, sie gleicht dem Unendlichen Weigels, worin auch schon dem Keim nach alles Besondre liegt, nur daß die neuere Philosophie ihre Eigenthümlichkeit in dem Gegensatz des Subjekts und Objekts hat. Erscheinungen, die in der Vergangenheit ohne nachhaltige Wirkung vorübergegangen waren, erhalten hier ihre Bedeutung, Spinoza und J. Böhme treten wieder in das Leben ein. Dabei greifen die philosophischen Systeme selbst in ihrem weitern Umfang, in ihrem kühneren Gange tiefer in die ganze geistige Bewegung der Gegenwart ein; Fichte hat ihr mehr Freiheit, Kühnheit und Energie gegeben, Schellings Bedeutung fällt überwiegend in die Naturphilosophie, Hegels in die Philosophie der Kunst und der Geschichte. Die Theologie hat vielfache Einwirkungen von allen, besonders von dem letztern erfahren. Hier sind doch wenigstens wieder Versuche zur Lösung der höchsten Probleme, und so mag man freudig mit Schelling die neue Zeit begrüßen, in der die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens wieder zugänglich geworden sind, der Geist wieder frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen darf [1]). Doch um so mehr ist bei diesem freiern kühnern Gange auf die Sprünge, auf das Un-

1) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre.

berechtigte des Fortschritts zu achten. Dies wird um so mehr Pflicht der Theologie, da die Philosophie jetzt mit dem Anspruch auftritt, sie in sich aufgenommen zu haben, ihre Wahrheit zu enthalten. Das Dogma von der Trinität erhält hier eine besondere Bedeutung, auch die Philosophie faßt in diese Form ihre Lösung der Fragen nach der Vermittlung von Gott und Welt, vom einzelnen und absoluten Geist. So erhalten Prinzip und Gang der philosophischen Untersuchung, auch wo sie ferner zu liegen scheinen, Bedeutung für das Dogma. Aber während die Theologie Gott und Welt als das Verhältniß Verschiedner faßt, will es die Philosophie als Einheit begreifen, die sich in sich unterscheide und in diesem Unterschied bei sich sei oder zu sich zurückkehre. Diese Einheit ist dann irgend wie die Einheit von Sein und Denken, Subjekt und Objekt, die verschiednen Auffassungsformen stellen sich bei Fichte, Schelling und Hegel dar als das lebendige Sein, die Indifferenz, das Denken oder der Begriff.

Fichte bestimmt die Einheit als das Sein, aber dies ist zugleich auch das Leben, welches nicht erst aus einer todten Natur als seinem Grunde hervorgeht, sondern an sich lebendig, doch eine in sich selbst geschlossene absolut unveränderliche Einheit ist, so daß also nur ein, nicht mehre Sein sind. In ihm ist kein Entstehen noch Untergehn, kein Wandel noch Spiel der Gestalten, sondern immer nur das gleiche ruhige Bestehen; denn da es durch sich selbst ist, so ist es auch mit einem Male ohne irgend einen Abbruch, und eben so wenig kann zu ihm etwas hinzugefügt werden. Es ist nur Sein, doch nicht dieser hohle Begriff, sondern es hat zu seiner Qualität das Leben; das Element aber, die substanzielle Form des Lebens ist der Gedanke, denn nur das Selbstbewußtsein vermag das Leben zu ergreifen. Es ist so zu bestimmen, daß das reine Denken das Dasein des Seins und umgekehrt das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit nichts andres als das reine Denken ist, daß unmittelbar das Dasein des Seins das Bewußtsein oder die Vorstellung des Seins ist [1]. In diesem scharfen Gegensatz

---

1) Anweisung zum seligen Leben. S. 6—18. 36. 37. 79. 80.

von Sein und Denken, wenn dies auch unmittelbar als das Dasein des Seins damit verbunden wird, liegt der Unterschied von den frühern Mystikern und seine Aehnlichkeit mit Spinoza; während bei jenen die Lebendigkeit unmittelbar ein Formenbilden ist, so treten hier erst die beiden Abstrakzionen des formlosen Seins und des inhaltleeren Denkens sich gegenüber. Dies Denken ist aber eben so inhaltleer, als jenes Sein formlos, weil es nur die Vorstellung jenes Seins zum Inhalt hat. Es ist derselbe abstrakte Gegensatz wie sonst zwischen dem Ich und Nichtich, nur in dieser Umkehrung, daß dort die Bewegung des Ich Voraussetzung des ruhenden Seins, hier das ruhige Bestehen des Seins Voraussetzung der Bewegung des Denkens ist. Doch dies ist nothwendig, sobald nicht mehr vom einzelnen empirischen Ich, sondern vom Absoluten ausgegangen wird, jenes ist unmittelbar da, und es fragt sich nur, wie für dasselbe das sonstige Dasein, das Nichtich, ist, hier aber muß das Absolute selbst ein Sein für andre werden, es muß sich offenbaren, und es ist für Fichte charakteristisch, daß er dies durch das Denken als das Bewußtsein des Seins geschehen läßt, denn dies ist es, nicht ein bloßes Vorstellen als ein Formenbilden, es ist Wissen, und das reale Leben desselben in seiner Wurzel ist das innere Sein des Absoluten selbst, zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen ist gar keine Trennung, beides Sein und Dasein ist mit einem Male ganz, das Absolute ist dasselbe mit sich Identische im Sein und reinen Denken [1]. Hier stehen nur noch jene beiden ganz inhaltleeren Begriffe, Sein und Denken, neben einander, die Aufgabe aber ist, von jenem Allgemeinen zum Besondern, zur Welt mit ihren verschiednen Existenzen fortzuschreiten. In jenen beiden Begriffen an sich liegt noch keine Spaltung, außer ihnen ist aber nichts, das Prinzip jener Zertheilung muß also in ihr Verhältniß fallen, denn es darf nicht wieder aufs Neue eine Kluft das Endliche von dem Unendlichen völlig losreißen. Hier erscheint wieder ganz das Sprungartige der Wissenschaftslehre. Eben so unvermittelt, wie dort das Nichtich an sich und in

1) Ebend. S. 84—91.

seinen besondern Formen, erscheint hier das Endliche, Einzelne. An sich ist nur Sein und Dasein oder Wissen und sofern wir das Wissen sind, sind wir selber in unsrer tiefsten Wurzel das göttliche Dasein. Hier ist schon eine Spaltung vor sich gegangen, an die Stelle jener allgemeinen Begriffe sind wir, die einzelnen empirischen Ich, getreten, und diese hier geschehene Spaltung und damit gegebne Beschränkung wird nun gleich, so unbegründet sie selbst ist, zum Grunde der weitern Spaltung in der Vorstellung einzelner Existenzen, der Welt. Fichte sagt: „der Unterschied zwischen Sein und Dasein ist nur für uns als Folge unsrer Beschränkung." Nur wir, die Beschränkten, sind es, die beides unterscheiden, nur für uns giebt es ein Sein als Sein und ein Dasein als Dasein, und dieser Unterschied, dies Als der beiden zu Unterscheidenden ist zunächst an sich absolute Trennung und wird dann Prinzip aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit. Nicht daß dadurch ein wirklicher Unterschied gegeben würde, sondern nur ein Unterschied für uns; wir können jedes für sich nur so bestimmen, daß es nicht das Andre ist, wir sprechen nicht sein eigentliches Sein aus, sondern charakterisiren, beschreiben es nur, und dies wird Prinzip des besondern Wissens; das Unterscheiden geschieht nur im Dasein, darum faßt das Dasein — und dies sind wir ja selbst, sofern wir das Wissen sind — nicht sich selbst, sondern es faßt sich nur im Bilde, im Repräsentanten. So wird dann durch dies Charakterisiren das, was an sich nur das göttliche Leben selbst war, zum stehenden ruhenden Sein, weil jedes Unterscheiden das Sein des Unterschiednen voraussetzt; das lebendige Leben selbst wird verwandelt und das ruhende Sein ist die Gestalt, die es in dieser Verwandlung annimmt, dies geschieht aber nur im Unterscheiden, durch den Begriff, der Begriff ist der eigentliche Weltschöpfer. So ist alles Besondre nur in und durch die Reflexion, denn sie ist nichts andres als das sich selbst Erfassen im Bilde mit einem es vom Sein unterscheidenden Charakter; nur in ihr spaltet sich das Wissen, da es sich nicht nur überhaupt als Wissen einleuchtet, sondern auch als bestimmtes Einzelnes, als das und das. Der nächste Gegenstand der Reflexion ist nun das stehende, ruhende Sein überhaupt, die Welt,

aber nicht als eins, sondern, weil die Reflexion wesentlich Spaltung ist, zerspringt jenes ruhende Sein sogleich in eine unendliche Menge von Gestalten, deren Auffassung nie vollendet werden kann, da immer nur eine endliche Reihe ins Bewußtsein tritt. In der Reflexion verliert sich daher auch die Einheit des ruhenden Seins, sie ist wesentlich nur auf das Einzelne, auf das Gespaltene als Gespaltenes gerichtet, der Begriff dagegen auf das Sein als Sein, d. h. als das ruhende, todte, in welches sich ihm das göttliche Leben verwandelt; selbst jene Einheit entschwindet also dem Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit, aber sie läßt sich im Denken wiederherstellen, und in diesem kann man auch zum Leben selbst wieder aufsteigen. Daß wir aber nur im Denken uns dazu erheben können, daß im unmittelbaren Bewußtsein nur das Einzelne gegenwärtig ist, darf uns nicht verleiten, das Letztere auch für das wahrhaft Seiende zu halten, denn eben so sehen wir auch nicht das farblose Licht, sondern nur die gebrochenen Strahlen, während doch nur jenes wahrhaft ist [1].

So können wir im Denken von der Vereinzelung der Reflexion zum lebendigen göttlichen Sein aufsteigen; aber es ist noch ein andres unmittelbares Band des Einzelnen und des einen göttlichen Lebens, „ein Band, das höher als alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und ihren Richterstuhl nicht anerkennend, unmittelbar neben ihr ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band Empfindung und als Band Liebe und als Band des reinen Seins und der Reflexion die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch eins, völlig verschmolzen und verflossen. Des Seins Halten und Tragen seiner selbst in dem Dasein ist seine Liebe zu sich, die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens ist unsre Liebe zu ihm, oder nach der Wahrheit seine Liebe zu sich selber in der Form der Empfindung, indem wir

1) S. 106—119.

ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er sich selbst vermag zu lieben in uns. Diese, nicht die seinige noch die unsrige, sondern diese uns erst zu zweien scheidende und zu Einem verbindende Wechselliebe ist nun zunächst die Schöpferin unsers oft erwähnten leeren Begriffs eines reinen Seins oder eines Gottes. Nur die Liebe führt uns über alles bestimmte Dasein hinaus, der Begriff deutet und gestaltet nur diese Liebe rein ausleerend ihren Gegenstand, der nur durch ihn zu einem Gegenstande wird, von allem, was diese Liebe nicht befriedigt, nichts ihm lassend als die Negazion aller Begreiflichkeit nebst der ewigen Geliebtheit. Sie ist das sich selbst Halten des absoluten Seins[1])." Höher als alle Zeit und absolute Schöpferin in der Zeit ist sie in Gott, sie ist Gott selbst. Durch sie, aus ihr als ihrem Grundstoff sind vermittelst der lebendigen Reflexion alle Dinge gemacht; sie wird immerfort in uns und um uns Fleisch und wohnet unter uns, und es hängt nur von uns ab, ihre Herrlichkeit als eine Herrlichkeit des ewigen und nothwendigen Ausflusses der Gottheit immerfort vor Augen zu erblicken, in ihr wieder eins zu werden mit dem einigen göttlichen Leben[2])."

Hierauf kommt nun nach Fichte auch das Wesentliche des Christenthums zurück, sofern es Metaphysik, nicht bloße Geschichte ist; doch nur die erstere macht selig. Wenn es bei Johannes heißt: Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort; so bedeutet dies nichts anderes, als daß Gottes inneres und in sich verborgenes Sein auch ein Dasein ist, so ist er nothwendig durch sein inneres absolutes Wesen da, und sein Dasein ist an sich von seinem Sein nicht unterschieden, sondern unabtrennlich davon und selbst das Sein. Wenn nun dies bei Gott Sein oder dies Dasein als Logos oder Wort bezeichnet wird, so ist damit bestimmt ausgesprochen, daß es die sich selbst klare Offenbarung und Manifestazion desselben, sein geistiger Ausdruck, daß das unmittelbare Dasein Gottes nothwendig Bewußtsein, theils seiner selbst (des Daseins) theils Gottes ist. Daß alles durch dasselbe ge-

1) S. 285—287. 2) S. 291.

schaffen ist, heißt dann nur, daß alle Dinge nur im Begriff, als begriffene und bewußte, als Gottes Sichaussprechen seiner selbst, da sind, daß der Begriff allein der Weltschöpfer ist. In diesem unmittelbaren göttlichen Dasein war das Leben, der tiefste Grund alles lebendigen, substanziellen, ewig aber dem Blick verborgen bleibenden Daseins; dieses ward im wirklichen Menschen Licht, bewußte Reflexion, und dieses Urlicht schien ewig fort in den Finsternissen der unklaren Grade des geistigen Lebens, trug sie unerblickt und hielt sie, ohne daß die Finsternisse es begriffen [1].

So ergiebt sich bei Fichte ein trinitarischer Unterschied, der jedoch von der christlichen Trinitätslehre schon deßhalb völlig verschieden ist, weil hier Gott und Welt an sich in eine Einheit zusammenfallen. Das lebendige Sein würde mit dem Vater zusammenzustellen sein, das Dasein, sofern es im Begriff vom Sein sich unterscheidet, während es dach im innern Wesen mit ihm eins ist als seine Offenbarung, der Sohn; die Liebe, in der das in der Reflexion gespaltene Dasein wieder zur Einheit des göttlichen Lebens zurückkehrt, in der es aber auch unmittelbar in seiner Zerspaltenheit auch im Gespaltenen das göttliche Sein ist, in der es sich als dieses im Dasein erhält, der Geist. Doch erreicht dies System nicht, was es sich zur Aufgabe macht. Es bleibt immer bei dem Allgemeinen und das Besondre tritt nicht nur unvermittelt, sondern geradezu im Widerspruch damit ein. Ist das Sein zugleich nur das Dasein als Vorstellung und Bewußtsein des Seins, so ist gar nicht einzusehn, wie hier plötzlich das empirische Ich mit seiner Beschränkung eintritt. Dies hat hier gar keinen Platz, eben weil im Sein und Dasein selbst noch durchaus kein Grund der Spaltung gegeben ist. Aber auch von da an bleibt die weitere Spaltung des im Begriff zum ruhenden todten Sein gewordnen Lebens völlig unbegründet, man sieht nicht, warum nicht eben so dies Sein als das eine ungetheilte Gegenstand der Reflexion sein kann, soll aber dies gerade das Wesen des Bewußtseins sein, daß es immer nur endliche Reihen vorstellen

---

1) S. 163—166.

kann, so ist es bloß das Endliche, und es ist damit der Zwiespalt des Endlichen und Unendlichen gerade befestigt; beides ist unmittelbar neben einander gestellt, das Unendliche ist unmittelbar das Endliche, weil es das einzig Reale an ihm ist, und umgekehrt ist das Endliche unmittelbar das Unendliche, weil alles Reale, was es hat, nur in dieses fällt. Aber gerade hier schließt sich auch beides gegenseitig aus, ist ein Unendliches, so kann kein Endliches sein, weil nicht eine Negativität in dasselbe fallen kann, umgekehrt, ist das Endliche, so ist das Unendliche nicht, weil dies keine Negativität duldet, beides ist auch nicht einmal scheinbar durch einen Prozeß begründet. Dieser Gegensatz in seiner Schroffheit, so daß die Glieder sich unter einander ausschließen, bricht allethalben hervor und spricht sich besonders, wie auf dem Übergangspunkt vom Unendlichen ins Endliche, eben so sehr auf dem vom Endlichen ins Unendliche aus. Unmittelbar und ohne inneres Verhältniß bricht neben der Reflexion, als dem subjektiven Grund der Endlichkeit, die Liebe hervor, womit nichts weiter als wieder nur dies gesagt ist, daß dies Endliche unmittelbar das Unendliche ist, d. h. der völlige Widerspruch in sich selbst. Der Widerspruch tritt aber um so schroffer hervor, weil hier noch jedes Einzelne in seinem spröden Fürsichsein beharrt; so wenig eine Vermittlung da ist, eben so wenig eine gegenseitige Ergänzung, wie jedes Endliche das Unendliche selbst, so ist es natürlich auch die Totalität. So negativ wie gegen das Historische des Christenthums verhält sich Fichte gegen alle Geschichte, es ist keine Verbindung, kein Fortschritt. Es ist aber eben damit keine Individualität, keine Bestimmtheit, sondern es treten sich Endliches und Unendliches nur in ihrer Abstraktheit gegenüber, Unendlichkeit ist nur Unbeschränktheit, Endlichkeit Schranke, sie macht Einschnitte in das Unbeschränkte, das todte Sein, spaltet es; aber damit ist keine Bestimmtheit irgend einer Art gegeben, auch in dem Endlichen bleibt die alte Abstraktheit, Leerheit, Formlosigkeit. Doch ist in dieser unmittelbaren Nebeneinanderstellung von Endlichem und Unendlichem, so daß das Eine sogleich das Andre *sein*, nicht erst *werden* soll, nicht ein Vorwurf gegen das Fichtesche System zu finden. Fichtes kolossaler Geist ertrug lieber die

Widersprüche in aller ihrer Schroffheit, als daß er sie durch leere Phrase verflacht hätte, wo er sie nicht lösen konnte. Er hatte noch ein zu bestimmtes Bewußtsein der metaphysischen Probleme, und daß aus Scheu vor ihnen die neuere Philosophie ihren eigenthümlichen Gang eingeschlagen hatte, als daß er sie geradezu, als wären sie gelöst, hätte aufnehmen, zur Grundlage des Systems machen können. Es ist dies aber hauptsächlich gerade das Problem des Werdens, der Veränderung [1]), die Unmöglichkeit vom Sein zum Werden zu kommen. Der Unterschied Schellings von Fichte ist nun der, daß Fichte dabei stehn blieb, das Unendliche *sei* auch das Endliche und umgekehrt, Schelling aber diesen Widerspruch durch einen neuen Widerspruch, das Werden, zu lösen suchte.

Noch bevor Fichte in der zweiten Periode seiner Philosophie vom Ich zum Absoluten überging, war *Schelling* mit seinem Identitätssystem aufgetreten. Dies hat später freilich sehr vielfache Modifikationen erlitten, aber gerade in den ersten Formen treten die Widersprüche schärfer hervor, welche später mehr verschwemmt, aber nicht gelöst sind. Charakteristisch ist die Art, wie er es begründet [2]). Es sind darin noch die nachbebenden Einwirkungen der Fichteschen Ichlehre zu erkennen. Er geht aus vom Subjekt-Objekt, von der Vernunft als der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Dabei wird ganz von dem Denkenden, von dem Einzelnen, von dem Außer- und Nebeneinander abstrahirt, um zu dem eigentlichen Ansich als dem Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven zu gelangen. Schellings im Grunde durchaus dem Konkreten, einer geistreichen Auffassung und Verknüpfung des Besondern zugewandter Geist, bewegt sich in diesen hohlen Abstraktionen ziemlich ungelenk. Er sagt: Außer der Vernunft ist nichts, denn sie ist die Identität des Subjektiven und Objekti-

---

1) Vgl. Herbart, Metaphysik Bd. I.

2) Darlegung meines Systems der Philosophie, in der Zeitschrift für spekulative Physik Bd. II. Heft II. Auf die eigne Darstellung Schellings in der Philosophie der Offenbarung konnte keine Rücksicht genommen werden, weil sie durch seinen spätern Standpunkt getrübt ist.

ven, in ihr ist alles, sie ist schlechthin eine und sich selbst gleich. Nun ist das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und also für alles Sein das Gesetz der Identität A = A. Mit diesem Satz ist freilich nicht A, so wenig als Subjekt wie als Prädikat, wohl aber die Identität selbst gesetzt; die Vernunft aber ist mit dieser absoluten Identität eins, also gehört auch das Sein eben so nothwendig zum Wesen der Vernunft als zu dem der Identität. Ferner ist aber das Ansich nur die Identität, folglich ist jedes, sofern es ist, durchaus eins, das Unendliche tritt nicht aus sich heraus, sondern alles ist in seinem Wesen das Unendliche. Es ist nun mit dem Sein der absoluten Identität auch die Form als A = A gegeben, die unmittelbar durch ihr Sein gesetzt ist. Doch gehört, was mit der Form dieses Satzes gesetzt ist, nicht zum Wesen, sondern nur zur Form oder Art des Seins der Identität. Diese Form ist A als Subjekt und A als Prädikat, und sie allein ist der Übergang aus dem allgemeinen absoluten einen Sein zu den einzelnen Dingen zur Welt. Es ist nämlich eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, die unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt ist, und freilich nicht aus dem Sein der absoluten Identität, doch aber aus der eben so ursprünglichen Form ihres Seins folgt, und da dies nun die Form selbst ist, so ist alles dem Wesen nach die absolute Identität selbst, der Form nach ein Erkennen derselben, nicht ein Erkanntes, denn es giebt kein ursprüngliches Erkanntes, sondern das Erkennen ist das ursprüngliche Sein selbst seiner Form nach, denn danach ist es Selbsterkennen der absoluten Identität als Identität, das nothwendig eben so unendlich ist als die Identität selbst. Dies Selbsterkennen geschieht, indem sich das Subjekt und Objekt unendlich setzt, ein Gegensatz übrigens bloß der Form nach, denn an sich findet zwischen Subjekt und Objekt gar kein Gegensatz statt. So kann eine qualitative Differenz nicht sein, Schelling behauptet aber, es könne eine quantitative stattfinden, so daß zwar das eine und gleiche Identische, aber mit einem Übergewicht des Subjektiven oder Objektiven gesetzt werde. Diese quantitative Differenz ist das Endliche, und als solche tritt das einzelne Ding der absoluten Identität oder Totalität

— weil sie alles ist — als der quantitativen Indifferenz entgegen, diese ist das Universum. In diesem heben sich die entgegengesetzten Potenzen auf, und es stellt sich dadurch wieder die absolute Identität dar, doch so, daß diese nicht das Produzirte, sondern das Ursprüngliche ist und nur produzirt wird, weil sie ist. Daher ist sie schon in Allem und die Unterschiede sind nur scheinbar, denn „die Kraft, welche sich in der Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Übergewicht des Reellen, wie hier mit dem Übergewicht des Ideellen zu kämpfen hat. Aber auch dieser Gegensatz, welcher ein Gegensatz nicht dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt [1]." Diese absolute Identität ist also das Universum selbst, sie ist nicht die Ursache desselben, denn es ist gleich ewig mit ihr.

Die Form ist hier ziemlich abstrus, aber es ist die, wo Schelling noch am meisten versucht hat, seine Ideen zu begründen; doch tritt das Widersprechende nur um so mehr hervor, es ist eine Reihe unberechtigter Behauptungen. Zunächst soll aus dem Satz A = A der Formel der Identität das wirkliche Sein dieser Identität gefolgert werden, als ob diese etwas anderes als ein Ausspruch des Verstandes wäre und von einem weitern Sein derselben die Rede sein könnte. Das reine Sein kann man sich noch gefallen lassen, es ist doch wenigstens ein einfacher Begriff, hier aber soll dieser Satz selbst existiren und zwar dieses Urtheil, abgesehen von den beiden Gliedern A als Subjekt und als Prädikat, die Kopula, das Band soll sein und zwar allein wirklich sein. Diese Identität nun soll die Vernunft sein, — eben wieder eine neue Behauptung — und zwar als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Hier erhalten wir denn auch die beiden Glieder, welche dort die Kopula verbindet, denn „mit dem Sein der Identität ist auch die Form gesetzt," und so haben wir auf sonderbare Weise das

1) S. 16.

Sein des ganzen Satzes. Die Subjektivität ist zum Subjektiven, die Objektivität zum Objektiven geworden und die Identität, die Kopula das reale Substrat, welches zugleich beides ist. So zerfällt diese ganze Begründung in sich selbst und erweist sich als leerer Formalismus, es ist wieder ein vergeblicher Versuch, von logischen Formeln aus ein metaphysisches Prinzip zu gewinnen, und es muß am Ende doch mit der Behauptung angefangen werden, das Endliche sei, sofern es wirkliches Sein habe, das Unendliche. Das Endliche bestimmt Schelling nun als die quantitative Differenz des Objektiven und Subjektiven, und zwar so, daß die überwiegende Objektivität in die Natur, die überwiegende Subjektivität in den Geist falle; doch sei dies ein Gegensatz nicht dem Wesen, sondern nur der Potenz nach, der als Gegensatz auch nur dem erscheine, welcher sich außer der absoluten Indifferenz befinde. Hiermit ist also gesagt, jener ganze Gegensatz, der selbst das Endliche zum Endlichen macht, sei nur für das Endliche, nicht aber an sich, d. h. das Endliche kommt hier gar nicht zu seinem Rechte, ist gar nicht, denn da die Endlichkeit nur für das Endliche ist, so kann es auch nicht einmal für dieses sein, da das Endliche nicht an sich ist, sondern nur für ein Endliches. Alles hebt sich in sich selbst auf, sobald nach Schellings Behauptung das Unendliche als jene Identität, oder die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven das Ursprüngliche sein soll. Man sieht gar nicht woher bei dieser ursprünglichen Indifferenz die quantitative Differenz kommen soll, man kann nur sagen, sie ist. Damit werden wir auf das empirische Dasein zurückgewiesen und jene Indifferenz tritt nicht an den Anfang, sondern höchstens an das Ende, während das Leben selbst der Streit des Ideellen und Reellen wird, das Sichaufheben der quantitativen Differenz zur quantitativen Indifferenz. Dann muß aber auch mit dieser Differenz Ernst gemacht werden, es ist zu sagen, daß wirklich in die Natur das Übergewicht der Objektivität, in die geistige Welt das Übergewicht der Subjektivität fällt und zwar an sich. Schelling behauptet freilich das Gegentheil, er sagt, in jedem Dinge sei Objektivität und Subjektivität zu unterscheiden und ihr Indifferenzpunkt und alles sei allethalben. Man könne sich

dies als eine Linie vorstellen, wo nach der einen Seite überwiegende Objektivität, nach der andern überwiegende Subjektivität liege, die Indifferenz aber in die Mitte falle. Da nun die Linie ins Unendliche theilbar sei, könne man jeden Punkt als den objektiven oder subjektiven Pol oder als Indifferenzpunkt ansehn. Der Magnetismus wird hier herangezogen, aber das heißt eine Hypothese durch eine andre begründen, und ist im Grunde nichts als die von Hegel in der Gesch. d. Phil. gut charakterisirte Jagd nach Analogien; das Ganze erhält einen geistreichen Anstrich dadurch, nur wird leider nichts damit bewiesen.

Jene Differenz, welche in dieser Abhandlung nur für ein endliches Subjekt, das durch das System selbst völlig negirt wurde, sein sollte, erscheint schon etwas bestimmter als objektiv daseiend in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. In der Natur, als dem Realen, herrscht die Endlichkeit, ohne daß ihm darum das Absolute fremd wäre, auch sie empfängt vielmehr das ganze göttliche Wesen, aber sie empfängt es nur, das Reale bleibt das Substrat, dem sich jenes nur als Form einbildet, während es diese wieder in das Wesen auflöst. In dieser Unendlichkeit der Formen hat dann das Reale, obgleich an sich das Endliche, doch das Unendliche. Im Vernunftwesen dagegen drückt sich das Bild der göttlichen Natur im Idealen aus, es ist hier reine Thätigkeit, der die Zeit, dort reines Sein, dem der Raum entspricht. Aber in beiden Formen ist das Unendliche nichts als eine Abstrakzion, welche jeden konkreten Inhalt negirt, man möchte sagen, das Unendliche ist selbst nur der gegen jedes Besondre gleichgültige progressus in infinitum. Es negirt nicht nur jede räumliche Existenz, sondern auch jede einzelne Intelligenz, und jeden Inhalt des Wissens; könnte die Intelligenz in einem Akt des Wissens das absolute Ganze als ein in allen seinen Theilen vollendetes System begreifen, so hörte sie freilich damit auf endlich zu sein, sie begriffe alles als eines, aber sie begriffe eben damit nichts als Bestimmtes [1]. Was heißt dies anders, als daß jenes Unend-

1) Vorlesungen. S. 153.

liche eine ziemlich empirisch gewonnene Vorstellung eines wogenden Allebens sei, woran so das einzige Bestimmte das ist, es sei die gegen jeden Inhalt gleichgültige Form eines in sich lebendigen Ganzen. Das Korrelat davon ist dann das ganze empirische Wissen, aber auch nur deßhalb, weil dies dadurch ein Ganzes ist, daß über dasselbe hinaus nichts gedacht werden kann, da dies wieder dazu gehören würde, denn sonst „herrscht in diesem Absonderung und Trennung; es kann nie in einem Individuum rein eins werden, sondern allein in der Gattung und auch in dieser nur für die intellektuelle Anschauung, die den unendlichen Fortschritt als Gegenwart erblickt[1].“ Hierin zeigt sich denn, wie so gar nicht die Frage, woran Kant und Fichte gearbeitet hatten, gelöst oder auch nur berücksichtigt ist, nämlich die nach der Vermittlung des Wissens mit dem Sein. Sie war freilich anfangs aufgeworfen, und gesagt, es gebe ohne ein absolutes Wissen kein einzelnes, denn dies könne nie aus einem Verhältniß zum Gegenstand entstehen, weil man zu diesem nur durch das Wissen kommen könne; aber das absolute Wissen wird zu der Idee, die auch das Sein ist, bleibt jedoch ganz in dieser Abstraktheit, denn wenn auch gesagt wird im Realen sei das Ideale als Form und im Idealen das Reale als Sein, so hat dies zum einzelnen Wissen gar keine Beziehung, und neben jenem Ineinander von Realem und Idealem geht das empirische Wissen in all seinem Empirismus und all seinen Widersprüchen ungestört hin und nur am Ende, wo es sich vollendet, soll es mit dem absoluten zusammenfallen, aber nur für die ideale Anschauung, nie in Wirklichkeit. Damit ist immer wieder nur gesagt, daß Unendliches und Endliches immer sich als Gegensätze verhalten müssen, doch könne man sich damit beruhigen, daß freilich jedes Einzelne, auch das einzelne Vernunftwesen ein Endliches sei, daß es auch im Wissen nie wirklich dazu kommen könne Unendliches zu werden, aber in dem Progreß ins Unendliche sei ein Unendliches gegeben, das freilich nichts als die endlose Folge des Endlichen ist. Es muß also das Unendliche selbst zum Endlichen werden, ist

---

1) Ebend.

dann aber nicht mehr das Unendliche, sondern muß, um dies zu sein, immer wieder dem eigentlichen Dasein entfliehen. Diese Verendlichung des Unendlichen und wieder seine Flucht aus dem Dasein ist nun nach Schelling der Grundgedanke der Trinitätslehre, denn nicht spekulativ gefaßt ist sie durchaus ohne Sinn. Das Unendliche wird zum Endlichen nicht nur im Menschen, sondern auch in der Natur; die höchste Religiosität, die des christlichen Mystizismus hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für ein und dasselbe. „Der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes ist das Ewige selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet." So ist, wenn wir dies auf die Form der Abhandlung in der Zeitschrift für spekulative Physik zurückführen wollen, der Vater das absolute Wesen des Universum, die Identität und Indifferenz des Subjektiven und Objektiven; der Sohn ist eben dies Unendliche, sofern es sich verendlicht und eine quantitative Differenz setzt, oder diese Differenz selbst und zwar mit dem Übergewicht des Objektiven, er ist das Sein des Unendlichen im Endlichen, in der Geschichte erscheinend als die Naturseite, „welche sich abschließt, indem das wahre Unendliche in das Endliche kommt, nicht um es zu vergöttern, sondern in seiner Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten. Er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurück-

führt und als solches das Licht der neuen Welt ist [1]. Der Sohn ist die Form, die sich dem Wesen einbildet, und damit das Prinzip der Besonderung im Natur- und Geistesleben, er umfaßt die ganze Seite des Werdens, der Geist dagegen führt als das ideale Prinzip im Wissen und Denken aus diesem Werden, dieser Vereinzelung und Verendlichung zum Wesen, er ist im geistigen Leben das absolute Wissen, in seinem Werden in den Einzelnen, wodurch das empirische Wissen derselben in der Auffassung als Theil des Ganzen, als Wiederscheinen des Unendlichen im Endlichen sich dem in Aussicht gestellten Zusammenfallen mit dem absoluten nähert, doch nur im unendlichen Fortschritt.

In diesen Abhandluugen aus Schellings früherer Zeit erscheinen nur noch die ganz allgemeinen Gegensätze von Endlichem und Unendlichem, Wissen und Sein, Idealem und Realem. Der Prozeß des Werdens zieht sich freilich als das Verbindende hindurch, aber auch nur in dieser Abstraktheit, ohne über den Gegensatz der Natur und des Geistes hinauszukommen. Außerdem bleibt die Einheit, welche sich zur Mannigfaltigkeit auseinanderschlägt, durchaus nur leerer Schein und kaum dies, so daß rein auf dem Boden der bloß empirischen Wirklichkeit angefangen wird. Hierüber geht Schelling in der Folge hinaus; die Einheit im Anfang und am Ende des Prozesses verliert ihre leere Nichtigkeit und Substanzlosigkeit, vom Wissen wendet sich das System mehr dem Wollen zu, ein Realgrund wird gesucht und auch der Prozeß selbst strebt nach konkreteren Formen.

Dieser Fortschritt erscheint hauptsächlich in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Er ist besonders durch den Gedanken gemacht, daß jedes Besondere, Einzelne als solches ein Bedingtes sei, es ist es nicht nur im Verhältniß zu andern Bedingten, es ist es auch in dem zu sich selbst, denn als Einzelnes ist es nicht bloß ein Einzelnes im Verhältniß zum Allgemeinen, es ist auch ein Bestimmtes, und diese Bestimmtheit in einer gewissen Qualität weist auf ein

---

1) Vorlesungen. S. 175—185.

Bestimmendes hin, das zugleich aber das Bestimmte selbst ist, denn dies ist es nur in der Erscheinung, jenes an sich, sofern es also Grund dieser Erscheinung ist. So erhält dann jedes Einzelne eine bestimmte Qualität, ein Zentrum seines eigenthümlichen Lebens, und nun kann Schelling sagen, daß Abhängigkeit Selbständigkeit, sogar Freiheit nicht aufhebe, daß vielmehr jede Freiheit und Selbständigkeit eine gewisse Abhängigkeit zur nothwendigen Voraussetzung habe. Fordert jede Existenz eine Bedingung um wirkliche, d. h. persönliche Existenz zu werden, so kann auch Gottes Existenz ohne eine solche nicht persönlich sein, nur muß er, da nichts vor und außer Gott ist, diesen Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dennoch kann dieser Grund seiner Existenz nicht Gott selbst sein, sofern er actu existirt, da er nur Grund seiner Existenz, die Natur in Gott, ein von ihm wohl unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen ist [1]). Dieser Grund ist die substanzielle Seite Gottes. Da aber Gott und Welt in ihrem Ansich hier immer zusammenfallen, so muß dieser Grund als Substanz zugleich der Grund werden, aus dem die Welt ist. Dies ist nothwendig, weil von Gott selbst die Dinge unendlich verschieden sind, dazu aber müssen sie in einem von Gott verschiednen Grunde werden, sie können also, da außer Gott nichts ist, nur in dem werden, was nicht Gott selbst, d. h. in dem was der Grund seiner Existenz ist. Dies Wesen kann bezeichnet werden als die Sehnsucht, die das Ewige empfindet, sich selbst zu gebären. Dies ist die erste Regung des göttlichen Daseins, ihr entsprechend erzeugt Gott sich in sich selbst ein Bild, eine reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott selbst, Gott sich in seinem Ebenbilde erblickt; diese Vorstellung ist das Erste, wodurch Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst. Sie ist im Anfang bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst; sie ist zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht (in dem Sinn, wie das Wort des Räthsels), und der ewige Geist, der

1) Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Philosoph. Schriften. Bd. I. S. 429.

das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet. Von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht er das Wort aus und der Verstand, mit der Sehnsucht zusammen freischaffender Wille, bildet in der anfänglich regellosen Natur als seinem Element und Werkzeug. So geht über dem dunkeln Grunde das Wort der Erlösung aus dem unbewußten Streben auf, die Idealwelt. Diese bleibt aber nicht in starrer Abgeschlossenheit von dem dunkeln Grunde, der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur, und das ausgesprochene Wort ist nun die Vereinigung von Licht und Dunkel, es geht als λόγος προφορικός aus in die Welt, und in ihm ist nun immer beides vereinigt, die göttliche Weisheit als die Form des Dinges und die Substanz, doch nie in völliger Konsonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Hier ist wieder ein Zurücksinken in die alte Abstraktheit inhaltleerer Gegensätze. Stoff und Form steht wieder fremd, gleichgültig, sogar feindselig neben einander und jenes Wort ist nicht mehr das Wort des Räthsels, der Sehnsucht, die Lösung des verworrenen Strebens der Materie, sondern es erscheint als ihr gerader Gegensatz, als Licht neben dem Dunkel. Schelling erinnert freilich, Licht und Dunkel setzten sich gegenseitig voraus, aber dies ist eine Verwirrung von Logik und Metaphysik, die Begriffe weisen freilich auf einander hin, aber die Sachen selbst haben keine Beziehung zu einander, besonders da das Dunkel gar nicht einmal etwas Reales ist. Es erweist sich immer nur, daß so gefaßte Gegensätze, wo das eine Glied nur die Negazion des andern ist, sich in keine Einheit zusammenfassen lassen. Es offenbart sich jedoch sogleich, wodurch jene sich ausschließenden Gegensätze gefordert sind, oder doch zu sein scheinen, nämlich durch die Fassung des Bösen, die sich noch nicht von einem manichäischen Anstrich frei gemacht hat. Im Menschen ist freilich das in allen übrigen Dingen noch zurückgehaltene Wort völlig ausgesprochen, Gott offenbart sich in ihm als actu existirend, er ist die Identität beider Prinzipien, aber diese Identität, die in Gott unauflöslich ist, ist im Menschen zertrennlich, und hierin liegt für ihn die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Darin daß der

Mensch aus jenem Grunde ist liegt für ihn die Möglichkeit des Bösen, dies ist in ihm das relativ von Gott unabhängige Prinzip, welches insofern zum Prinzip der Selbstheit werden kann. Diese Selbstheit reißt dann im Bösen das Licht an sich und wird dadurch ein höherer Grad der Finsterniß, persönliches Böses. So ist dieses gleichsam eine Potenzirung des substanziellen Bösen des Grundes. Eine Erlösung davon kann aber nicht dem bloß noch allgemeinen Idealen, dem einfachen Lichtprinzip gegeben sein, dem potenzirten Bösen muß auch eine höhere Potenz jenes Lichtprinzips entgegentreten, diese höhere Potenz ist die Persönlichkeit, das Lichtprinzip muß also als Persönlichkeit erscheinen, denn „nur Persönliches kann Persönliches heilen." So tritt dann neben die göttliche Manifestazion in der Natur die Offenbarung in der Geschichte, das Gute erscheint in persönlicher menschlicher Gestalt, als Mittler um den Rapport der Geschöpfe mit dem Schöpfer wiederherzustellen. Es ist hier im Prozeß des Werdens eine Reihe von Potenzirungen gegeben, in denen die Substanz sich zum bewußt guten Geist als ihrer Blüthe entfalten soll. Die erste Periode der Schöpfung ist die Geburt des Lichts, dies oder das ideale Prinzip ist als ewiger Gegensatz des finstern Prinzips das schaffende Wort, wodurch das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtsein erlöst, aus der Potenz zum Aktus erhoben wird. Hier sind zwei Prinzipe gegeben, die in ihrem Kampf mit einander doch nur der Einheit entgegenringen. Über dem Wort geht der Geist auf, das erste Wesen, welches die finstere und die Lichtseite vereinigt und beide Prinzipien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Dagegen reagirt nun der Grund, er will sich in seiner Selbstheit behaupten und im Kampf das Lichtprinzip sich unterwerfen, es entsteht das persönliche Böse, in diesem Kampf erweist sich aber auch die völlige Dualität der Prinzipe, und die höhere Steigerung desselben kann nur zu einer Scheidung des Guten und Bösen führen, oder es bleibt vielmehr bei diesem fortwährenden Hindrängen dazu. Wirklich kann sie nicht werden, und wenn es heißt, der Grund wirke die Scheidung und das Gericht, so ist dies immer nur relativ zu verstehn, sonst würde das reale

Prinzip als caput mortuum niedergeschlagen werden, das formale aber müßte ohne eigentliche Basis in die Luft entweichen. Das Leben besteht nur in dem Kampf dieser beiden Gegensätze, denn jene beiden Prinzipe sind nur Gegensätze, wo der eine erst durch den andern sein Bestehn hat, sie sind nur diese Gegenseitigkeit, nicht etwas wirklich Seiendes; das Metaphysische schlägt immer wieder in das bloß Logische um. Damit kann es dann nie zu einer wirklichen Aktualisirung Gottes kommen, es kann immer nur einen werdenden, nie einen seienden Gott geben; die Beseitigung der metaphysischen Probleme zeigt sich immer als verderblich. Das Einzige, was in diesem Werden, diesem Progreß ins Unendliche, ist, das ist dieser Progreß selbst. Daß Christus hier in der Mitte der Weltgeschichte keinen Platz hat, sondern nur als Ende und Ziel derselben zu setzen wäre, hat Dorner treffend nachgewiesen, aber es ist auch zu sagen, daß er hier gar nicht erscheinen kann; er soll die persönliche Erscheinung des Lichtprinzips sein, dies kann aber gar nicht persönlich erscheinen, weil es jene materiale Prinzipe als Grundlage der Persönlichkeit gebrauchte, damit aber selbst ein Endliches und also im Schellingschen System eben nicht die Erscheinung der Lichtnatur wäre, es gebrauchte das reale Prinzip, um wirklich und persönlich zu werden und müßte es doch zu gleicher Zeit ausstoßen.

Sehen wir nun noch auf den Prolog und Epilog dieses Gottesdrama, den Grund- und den Schlußstein. Schelling erkennt an, daß sich mit der Dualität des Grundes und des Wortes nicht anfangen lasse, besonders da beides allmälig zu einer bloßen gegenseitigen Beziehung geworden ist. Aller Dualität, allem Grund und allem Existirenden geht ein Urgrund oder vielmehr Ungrund voran, in dem, da er vor allen Gegensätzen vorangeht, diese nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden sein können, der also nicht als Identität, sondern als absolute Indifferenz beider betrachtet werden kann. Diese ist nicht das Produkt der Gegensätze, auch sind sie nicht implicite darin enthalten, sie ist vielmehr ein eigens von allem Gegensatze geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts ist als das Nichtsein derselben, das kein Prä-

dikat hat als die Prädikatlosigkeit, ohne deßhalb ein Nichts oder ein Unding zu sein. Obgleich sie die Gegensätze nicht enthält, hindert sie doch nicht, daß jeder der beiden einzeln von ihr prädizirt wird, eben weil sie total indifferent gegen beide ist. Diese Indifferenz also ist der letzte Grund alles Seienden nach Substanz und Form, der absolute Anfang, jenseits dessen nichts weiter gedacht werden kann. Aber es geschieht oft, daß in der Philosophie etwas für den Anfang der Dinge ausgegeben wird, was eigentlich nur das Ende der Spekulàzion ist. Und allerdings kann nicht nur jenseit desselben nichts mehr gedacht werden, sondern schon da hört das Denken auf, wo diese Indifferenz als das eigentliche Nichts zu denken verboten wird; denn in dieser absoluten Prädikatlosigkeit wird aus diesem abstrakten Sein das Nichtsein. Es ist jedenfalls ein vergeblicher Versuch, die Dualität der Prinzipien in eine Einheit zurückzuführen. Daß diese Indifferenz nur das in sich zerfallende Produkt eines solchen Versuchs ist, ergiebt sich aber sogleich, wenn man nun wirklich von ihr aus auf jene Dualität der Prinzipien zu kommen versucht; es ist auch nicht einmal der Schein der Möglichkeit, aus jener Indifferenz zu irgend einer Differenz, aus dem Prädikatlosen zum qualitativ Bestimmten zu gelangen. Es ist hier wieder ein Übertragen von Formeln aus dem Bereich der organischen Natur auf das Leben des Geistes. Dort macht das Sichdifferenziren eine recht gute Figur, aber dort liegen jene Differenzen nicht nur schon potenziell im scheinbar Indifferenten, sie brechen auch nicht allein aus sich selbst, sondern im Wechselwirken mit der übrigen Natur hervor; hier aber fehlt jede Wechselwirkung, und jene Unterschiede sollen auch nicht einmal potenziell im Indifferenten gedacht werden. Seine Bedeutung hat dieser Versuch jedoch darin, daß hier endlich einmal aus dem Begriff der Einheit, wovon die neuere Philosophie ausgehn will, Ernst gemacht ist, während sonst das als Einheit Prädizirte nichts andres war, als das empirisch gewonnene Konvolut des Besondern, wo dies nur nicht als wirklich seiend, sondern als potenziell existirend gedacht wurde. Dennoch würde auch daraus nichts wirklich Existirendes haben hervorgehn können, wenn man nicht diese sogenannte Einheit als

im Prozeß des Werdens, der Veränderung begriffen zu denken gefordert und so das Problem zur Voraussetzung gemacht hätte. Von der Phrase sich losgemacht und an die Stelle des leeren Geredes etwas Bestimmtes gesetzt zu haben, dies Verdienst gebührt Schelling. Hierin liegt überhaupt das größte Verdienst dieser Abhandlung, sie hat dem leeren Gerede von Endlichem und Unendlichem ein Ende gemacht, beides auf einen bestimmten Begriff gebracht, und ringt mit Energie danach, aus dem bloß Abstrakten zu den konkreten Gestalten der Wirklichkeit zu gelangen. Die größere Intenzion ist anzuerkennen. Hier sind doch wenigstens der Philosophie bestimmte Aufgaben gestellt: Persönlichkeit, das sittlich Gute und das sittlich Böse, und es ist ein sehr bedeutender Versuch der Lösung gemacht, wenn er auch nur zeigt, daß selbst mit solchen Kräften auf diesem Wege nicht zum Ziel gelangt werden kann, weil sich aus dem Allgemeinen, Abstrakten nie das Besondre, Wirkliche ableiten läßt.

Interessant ist es, die hier aufgestellte Gottesidee mit der christlichen Trinitätslehre zu vergleichen. Die absolute Indifferenz würde als das göttliche Wesen zu denken sein, das verborgen unfaßbare. Bei dem Sichdifferenziren wird das Realprinzip als Stoff der Welt aus diesem Indifferenten präzipitirt, während als Gott oder vielmehr erstes Prinzip der Gottheit das Wort oder Licht über den chaotischen Massen aufgeht; was in der Trinitätslehre als zweite Person erscheint, wird hier zur ersten. Dies nun bildet und formt die bestimmten Gestaltungen der Welt, aber indem es den dunkeln Stoff durchleuchtet, sich darin gründet, damit inqualirt, entspringt das zweite Prinzip, der Geist. Dieser erscheint einerseits als die Liebe, welche das Ideal- und Realprinzip verbindet, er ist insofern als Potenz schon fortwährend, zum aktuellen Sein kommt er aber erst bei der endlichen Scheidung, wo sich von dem bis dahin von dem Worte noch relativ freien und unabhängigen Grunde alles Unreine niederschlägt, auf ewig in die Finsterniß beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als caput mortuum seines Lebensprozesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Aktus wird, alles Gute aber ins lichte Bewußtsein erhoben wird, wie beim Menschen, wenn er zur

Klarheit übergeht, als selbständiges Wesen sich gründet und die anfängliche Sehnsucht sich löst. Diese Erhebung in die aktuelle Wirklichkeit ist aber zugleich das Ende des Geistes, indem er wirklich wird, hört sein Reich auf, es dauerte nur so lange, als es noch gehemmt war, als nur noch der Hauch der Liebe den Kampf der beiden Prinzipien besänftigte, sie zusammenhielt, daß sie nicht einander flohen; jetzt vollendet er sich zur vollen Liebe, Gegensätze sind nicht mehr auszugleichen, die Identität ist da in dem völligen Siege des Worts, wo das Existirende mit dem Grunde zur Existenz völlig eins geworden ist. Eigentlich hört aber damit auch das Leben auf, denn dies ist Schelling nur ein ewiges Werden, ein fortwährendes Ausgleichen von Gegensätzen; jetzt taucht aus der alten Nacht des Nichts wieder die Indifferenz hervor, aber sie ist nicht mehr Indifferenz, sie ist die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort die Liebe, die in allem ist[1]. Dies also das Ende des Gottesdrama, eine Einheit, die in gewissem Sinn eine Vielheit ist, die die Gegensätze ausschließt als überwunden, aber doch eine Art von Mannigfaltigkeit nicht nur erträgt, sondern trägt. Es ist ein Ringen, sich von der schlechten Apokatastasis, worauf der Pantheismus immer nothwendig hinführt, wenn er seinem unendlichen Werden ein gewisses Ende geben und zum Sein kommen will, loszumachen. Aber in diesem Streben, jene unterschiedlose Einheit zu vermeiden, doch aber aus dem endlosen Werden zum Sein zu kommen, hat er einen sich selbst aufhebenden Begriff hervorgebracht. Entweder ist jene Einheit keine wirkliche, sondern nur eine gedachte, oder die Mannigfaltigkeit wird geradezu aufgehoben. Im ersten Fall tritt eine Vielheit von Persönlichkeiten an das Ende des Prozesses, in deren jeder der dunkle Grund völlig überwunden und zum bloßen Grund der Persönlichkeit geworden ist, dann aber kommt der werdende Gott nie zum Sein, oder die Vielheit muß aufgegeben werden und was früher nur göttliches Prinzip war, ist hier wirklich

1) S. 500.

persönlicher Gott geworden, aber er steht vereinzelt da als Produkt der Vergangenheit, die er verschlungen hat, ein Saturn, nur verschlingt er nicht seine Kinder, sondern seine Eltern. So hebt das, was als Ende des Prozesses gesetzt ist, sich in sich selbst auf und es kann nur der Prozeß selbst bestehen, er muß zum progressus in infinitum werden. So fehlt dann aber die dritte Person der Trinität, als welche hier nothwendig der Vater erscheinen müßte, er bleibt immer in bloß potenzieller Existenz in Sohn und Geist, ohne zur eigentlichen Wirklichkeit kommen zu können.

Die Ähnlichkeit mit J. Böhme springt in die Augen. Es sind großentheils die Ideen dieses Mystikers in einer ausgebildeteren Form; ein Realprinzip, aus dem das Licht geboren wird, dasselbe Streben nach individueller Bestimmtheit der einzelnen Gestalten aus sich selbst im Kampf der beiden Prinzipe, das Hervortreten des Willens vor dem Denken. Aber noch bestimmter tritt hier die Persönlichkeit hervor und darin liegt die bleibende Bedeutung dieser Abhandlung, doch auch hier ist es wie mit dem werdenden Gott. Die Persönlichkeit ist nur eine werdende, auf der einen Seite kann aus dem allgemeinen Realprinzip doch nicht das Besondre hervorgehn, auf der andern würde es erst Persönlichkeit werden, wenn es völlig von dem Idealprinzip durchleuchtet wäre, dann aber wäre die Persönlichkeit eine seiende, es fehlte die Bewegung des Lebens, andrerseits würde der Geist hier doch immer nur die Blüthe des Naturlebens sein, denn jenes Idealprinzip ist an sich nur das Licht, und wenn dies auch aus dem relativen Dunkel — er darf schon nicht als absolutes Dunkel angesehn werden — des Grundes aufgehn kann, so fehlt doch jede Möglichkeit des Übergangs zum geistigen Leben, sowohl in seinem ersten Stadium als lichtem Denken, als im zweiten, dem Wollen. Diese völligen Verschiedenheiten werden immer die Auffassung des Universums als eines Organismus in ihrer Unmöglichkeit erweisen, es ist nicht ein Baum, der seine Wurzeln in das Dunkel treibt, mit Stamm, Zweigen, Blättern und Blüthen höher und höher zum Licht hinaufstrebt. In den Versuchen es so darzustellen kommt das Besondre nie zu seinem Recht, sie sind

Arabesken, aus denen hier und dort Figuren hervortauchen, die uns gemahnen wie Menschengestalten, aber sie werden sogleich wieder in die Verschlingungen der Gewinde hinabgezogen, sie haben uns nur geäfft, Anfänge zu Allem, aber schon im Werden wieder in andres übergehend. Der Philosoph vollende die Gestalten nicht, sie würden aus den Verschlingungen sich lösen, aus diesem Ganzen, das nur durch den Charakter des Mannigfaltigen und im Mannigfaltigen Unbestimmten zusammengehalten wird, hervortreten, jenes Allebens spotten, als Gespenster umgehn und, wie von dem arabischen Maler, eine Seele fordern oder die eigne des Philosophen nehmen.

Mitten unter den philosophischen Bewegungen im Anfang dieses Jahrhunderts entstanden Daubs Theologumena[1]), der erste Versuch, jene Ideen in die Theologie zu übertragen. Ihr Interesse haben sie theils überhaupt als Verbindung so heterogener Elemente, theils darin, daß in dieser unvollkommenen Verschmelzung ganz besonders sich zeigt, wie jener objektive Prozeß im göttlichen Wesen eigentlich nur eine Übertragung subjektiver Anschauungen ist, Subjektivität und Objektivität, oder Empirismus und jene Umkehrung desselben, die sich als Spekulazion geberdet, in der Sein und Werden mit einander streiten. So ist, wie Baur richtig sagt, ein abstrakter Formalismus und Schematismus entstanden, der erst noch den Geist erwarten läßt, durch welchen diese abstrakten Formen beseelt und erfüllt werden.

Die ganze Konstrukzion der Theologumena ist durch die Trinitätslehre bestimmt oder weist auf sie hin, aber das Charakteristische für Daub ist das durchaus subjektive Gepräge, die verschiednen Momente erscheinen immer nur als die verschiednen Formen, unter denen der reflektirende Verstand sich nothwendig Gott als das Absolute denkt. Hier erscheint ein dreifaches Verhältniß, zuerst Gott als das Absolute im einfachen Gegensatz zum Endlichen, also der Gottesbegriff, soweit er durch die alte via negationis gewonnen werden kann; dann Gott in seiner Beziehung zu dem Endlichen, das als Beding-

1) Theologumena. Heidelb. 1806. Vgl. Baur a. a. O. S. 829 ff.

tes auf ihn als den Bedingenden zurückweist; endlich Gott in seiner Beziehung zum menschlichen Geist, der in seiner Qualität als intelligenter und sittlicher auf ihn als intelligenten und heiligen hinweist. Zunächst bestimmt Daub das Absolute im Gegensatz zum Endlichen, Gott als von sich, aus sich und für sich, die alten Begriffe der aseitas, aeternitas und sufficientia. Dies weist jedoch nicht auf einen objektiven Unterschied im göttlichen Wesen hin, man muß vielmehr diesen Unterschied zur absoluten Einheit aufgehoben denken, erst dann erhält man den Begriff des göttlichen Wesens an sich, Gott als Vater, das absolute Sein ohne irgend ein Werden, sein eigentliches Ansich. Aber Gott ist nicht bloß das absolute Sein, die Welt mit ihrem Werden weist als Bedingte auf ihn als Bedingenden hin, und insofern muß Gott, wenn auch an sich nur die abstrakte Einheit des Seins, als Quell des Werdens, seine Natur als schöpferisch betrachtet werden, er muß sein Sein auch offenbaren [1]). Wie früher das göttliche Sein sich für den betrachtenden Verstand in den drei Formen der Aseität, Ewigkeit und absoluten Suffizienz entfaltete, so hier als Quelle des Werdens; die göttliche Natur entfaltet sich im Verhältniß zur Welt als schöpferisch, erhaltend, versöhnend. Auch dies dreifache Verhalten ist auf seine wesentliche Einheit zurückzuführen, denn es offenbaren sich darin eben nur jene Verhältnisse, welche in Gott an sich als Prinzip seiner selbst erschienen, da Gott als Prinzip der Welt durchaus dem Gott gleich ist, der Prinzip seiner selbst ist, er ist der Grund, daß die Welt von sich, aus sich und sich selbst genug ist, und zwischen der in ihm sich offenbarenden schöpferischen, erhaltenden und versöhnenden Natur und Gott selbst ist kein Unterschied, wir erkennen ihn aber als Urheber der Welt als Sohn, der, da er von Gott, in Gott und Gott suffizient ist, auch selbst Gott ist [2]). Das Menschengeschlecht fällt nicht bloß unter die Kategorie des Endlichen und Bedingten, als mit Gott versöhntes kehrt es zu ihm nicht

---

1) Nec esset hoc, quod non esse nequit, nisi mundo manifestetur. §. 25.

2) §. 28.

bloß im Tode als der Negazion der Selbstheit zurück, sondern als intelligente, sittliche Natur auch im Suchen der Wahrheit als der Identität von Wahrheit und Heiligkeit, es erkennt diese aber als die Natur Gottes, Gott ist die Wahrheit. Der Mensch hat also in der Idee, dem Suchen und Üben der Wahrheit zu ihrem Prinzip nothwendig die Gottheit, welche in Gott als dem innersten Prinzip Gottes und der Welt ist; insofern ist Gott Urheber der Heiligkeit, Quell der Wahrheit (πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τῆς ἀληθείας). So wird Gott als Geist erkannt. Auch hier findet sich eine dreifache Beziehung, Gott ist als Geist auctor hominis, mentis, rationis, er wird erkannt als heilig, wahr, absolut intelligent, aber auch diese dreifache Qualität ist in eine Einheit zusammenzufassen, sie setzt eben so wenig einen Unterschied als durch die dreifache Qualität des menschlichen Geistes, Heiligkeit, Wahrheit, absolute Intelligenz in diesen irgend ein Unterschied fällt. Auch der h. Geist ist als absolute Kausalität des menschlichen Geistes Gott und durchaus dem Gott gleich, der Prinzip seiner selbst und der Welt ist. Es erscheinen also drei Formen des Gottesbegriffs, wovon jede sich besonders charakterisirt, doch so, daß erst in allen dreien der Gottesbegriff sich vollendet. Zuerst Gott, dessen Wesen (das sich in der aseitas charakterisirt) und Form (aeternitas) absolut kongruent sind, der sich also durchaus selbst genug und Prinzip seiner selbst ist und zu seiner charakteristischen Bestimmung also die Göttlichkeit (divinitas) hat; ferner der welcher Gott ist nach seiner schöpferischen, erhaltenden, versöhnenden Natur, der also Prinzip der Welt ist, seine eigenthümliche Bestimmung ist die Persönlichkeit; endlich der, welcher Gott ist nach seiner heiligen, wahren und ewigen Natur, Prinzip des Geistes, sein Begriff erschöpft sich in der Geistigkeit. Diese drei Begriffe sind nun wieder zusammenzufassen, Gott ist der, welcher gleicherweise Prinzip seiner selbst, der Welt und der Vernunft ist, dessen Idee sich in den drei Begriffen des Gottseins, Personseins und Geistseins vollendet, und diese drei sind wieder von dem einen des absoluten Wesens durchaus nicht verschieden, sie sind also eins, wenn sie auch als eine Trinität bezeichnet werden. Es kehren ferner

alle drei Begriffe in jeder der drei Personen wieder, nur so, daß jedesmal der sie besonders charakterisirende vor den andern hervortritt. Der, aus dem und in dem Gott ist, und in dem jene Begriffe in der Folge von Gottsein, Personsein, Geistsein erscheinen, ist, weil Gott aus ihm ist, der Vater; der, welcher von Gott ist und die Begriffe des Personseins, Gottseins, Geistseins enthält, ist, weil er von Gott ist, der Sohn; der, welcher in Gott ist und die Begriffe des Geistseins, Gottseins, Personseins enthält, ist, weil er in Gott ist, der Geist [1]. Daher ist aber auch wegen der Aseität zu sagen, daß nicht der Vater den Sohn habe oder der Sohn den Vater, sondern daß der Vater sich Sohn sei und umgekehrt; eben so wegen der absoluten Suffizienz nicht, daß Vater und Sohn den Geist haben, sondern daß sie sich Geist sind, denn sonst wäre Gott nicht absoluter Geist, sondern bedürfte des Geistes und dieser unterschiede sich von ihm, Gott wäre nicht einer und derselbe.

Das Gepräge der Subjektivität trägt dies System durchaus. Nicht was Gott ist, sondern wie das reflektirende Subjekt ihn sich denken muß, wird entwickelt. Doch wäre dies der geringste Vorwurf, es spricht sich nur das Bewußtsein darin aus, wie die Philosophie zu ihren objektiven Bestimmungen über das Wesen Gottes kommt, aber es fehlt die Ausgleichung dieser bloßen Reflexion mit einer darüber hinausgehenden Spekulazion. So kommen Einheit und Vielheit, Sein und Werden gar nicht über den Widerspruch mit einander hinaus. Gott wird zunächst als bloßes Sein im reinen Gegensatz zum Endlichen betrachtet. Hier ist die völlige Beziehungslosigkeit, er ist nur das Sein; Aseität, Ewigkeit, absolute Suffizienz verstehen sich von selbst und sprechen nur jene Beziehungslosigkeit nach den verschiedenen Seiten hin aus, nämlich daß er nicht durch andres oder zeitlich bedingt sei, daß er auch nicht durch eine nach außen gehende Thätigkeit gezwungen sei in irgend ein Verhältniß mit etwas außer sich zu treten. Dennoch bricht unmittelbar aus diesem sich selbst genügenden, in sich beschlossenen Sein die Beziehung zu etwas anderem, zum Werden der

1) §. 126.

Welt hervor. Es erscheint also sogleich wieder die bloß reflektirende Betrachtung, welche in Gott den Welturheber erkennt, nur steht jenes absolute Sein mit dieser Thätigkeit, diesem Werden in innerm Widerspruch. Sogleich wird nun auch diese Vielheit und dies Werden der Welt in eine Einheit zusammengefaßt, es ist nur der reflektirende Verstand, welcher jene Unterschiede macht, denn die wahrhafte Welt ist ewig und von Gott nicht verschieden. So geht durch das Ganze ein innerer Widerstreit der Elemente. Die spekulativen Ideen, die sich hindurchziehen und eigentlich das Ganze tragen, sind die von einem Sein, das zugleich ein Werden ist, indem die ursprüngliche Indifferenz sich als Wesen und Form unterscheidet, daß die Form im unendlichen Wechsel der Gestalten das Wesen als das unendliche darstellt, im Menschen aber jene Differenz wieder zur Indifferenz zurückkehrt, denn er ist die Indifferenz von Welt und Geist, diese Rückkehr zur Identität ist aber eine nothwendige, denn die Welt muß die Form, der Geist das Wesen suchen [1]). Es sind fast durchgehends die Schellingschen Ideen. Nur eine nothwendige Konsequenz ist es, daß hier nicht nur von einer Menschwerdung, sondern auch von einem Weltwerden Gottes die Rede ist. Es ist nur die Verendlichung des Unendlichen, die in der Welt vorgeht, und schon diese Verendlichung überhaupt ist der Abfall vom Absoluten, obgleich sie doch wieder nur seine nothwendige Manifestazion ist. Daher kann schon hier von einem Versöhnen gesprochen werden, denn es ist nur das Auflösen des besondern, selbständigen Daseins. Daneben hat eigentlich ein weiterer Abfall keinen Platz, dennoch modifiziert ihn Daub noch besonders in der Menschenwelt, hier ist nicht das Fürsichsein überhaupt, sondern das Fürsichseinwollen, das sich selbst genug sein Wollen der eigentliche Abfall, weil der Mensch auch in seinem besondern Dasein im Denken und Wollen zum Absoluten zurückkehren könnte; die angemaßte und erheuchelte Suffizienz ist Sünde, diese also gleichsam nur die Potenzirung der Endlichkeit, die der Mensch seiner Natur nach an sich hat, die ihm als dem Erderzeugten ange-

1) §. 94.

boren ist [1]). Eine eigentliche Versöhnung und Erlösung hat hier gar keinen Platz, der Sinn dieser Lehren ist ein völlig andrer: da die Welt sich selbst genügen wollte, ist sie in die Nichtigkeit zurückgesunken und dem blinden Fatum unterworfen, ihr Verhältniß ist ein sklavisches geworden. Sie ist also nur von sich selbst zu befreien, dies ist die Zurückgabe des Menschengeschlechts an Gott. Zu diesem Zweck tritt Gott als Prinzip der Welt an ihre Stelle und hebt durch absolutes Thun ihre Nichtigkeit, vernichtet durch absolutes Leiden ihre Thorheit und durch absolutes Gehorchen das Schicksal der Welt. Doch auch dies kommt auf den Unterschied subjektiver Betrachtung zurück, Gott ist nach seiner versöhnenden Natur ens omnino

1) Diese Ansicht von der Sünde, als sei sie die Selbstsucht, das Fürsichseinwollen, hat vielfach Eingang gefunden und doch ist sie in sich hohl, ein bloßer Schein, als wäre etwas damit gesagt. Ihre Anfänge sind alt, aber die jetzige Gestalt weis't zunächst auf die „menschliche Schwäche" des vorigen Jahrhunderts zurück. Darauf hat die Schellingsche und Hegelsche Philosophie manichäische Elemente gepfropft. Frägt man nach dem Grunde, warum jenes Fürsichseinwollen Sünde sein soll, so ist es nur, weil der Mensch nicht das Absolute ist, wir werden also nur auf ein Sichverkennen, Irrthum zurückgewiesen, kommen aber nie über das Schleiermachersche Abhängigkeitsgefühl hinaus. Nur dadurch erhielt das Ganze einigen Schein, daß in der Theologie zum Gegensatz des endlichen Selbst nicht das Absolute, sondern der lebendige Gott gemacht wird. Aber dies geschieht durchaus unberechtigt; will man dennoch auf Gott, nicht auf das Absolute zurückkommen, so muß man die Sünde nicht als Selbstsucht, sondern als Gottlosigkeit bezeichnen, aber auch dies ergiebt sich sogleich als an sich nichtssagend, denn man sieht sich nun sogleich auf eine Analyse des Gottesbegriffs nicht allein, sondern auch des göttlichen Willens zurückgewiesen, um nur dem Wort einen Inhalt zu geben. Die Manie der Einheit des Prinzips ist auch hier schuld daran, daß man sich mit der bloßen Existenzform statt des Wesens begnügt hat. Nicht das ist Sünde, daß der Mensch für sich sein will, sondern daß er nicht in der Form sein und handeln will, wie er sollte, diese wird aber nicht durch seine Endlichkeit, sondern durch seine Unendlichkeit als sittliches Wesen bestimmt, dies war also zu analysiren, wo man freilich nicht ein einziges Moralprinzip erhalten hätte, sondern mehre praktische Ideen (vgl. Herbart, praktische Philosophie), die erst im göttlichen Willen und Wesen ihre Einheit haben.

mundanum, das die Welt als seinen Körper gebraucht. Immer tritt es wieder hervor, daß die Unterschiede, von denen die reflektirende Betrachtung ausgeht, durch die Einheit aufgehoben werden, daß alles im innern Widerspruch sich an einander zerreibt. Daneben treten dann die kleineren Inkongruenzen zurück. So sieht man nicht, wie Gott in der Beziehung zur Welt das Personsein zukommen soll, da das Ganze dem physischen Proceß anheimfällt, alles dem Leben des Geistes Zugehörende aber auf das dritte Moment zu beziehen ist; eben so, daß der Aseität Vater und Sohn, der Ewigkeit der Geist entspricht, während die Suffizienz leer ausgeht; sie haben ihre Bedeutung nur darin, daß jener innere Widerspruch auch die formelle Gliederung stört.

Schelling, an den Daub sich zunächst anschließt, ohne doch sein Eigenthümliches, den Realismus sich anzueignen, stellte die Welt als einen Organismus dar, dessen Blüthe der Geist ist. Sein Verdienst ist, daß er die Einheit, wovon er ausgeht, als wirklich qualitätlose Einheit faßt und dennoch zum Konkreten im Natur- und Geistesleben durchzudringen strebt, er sucht das Konkrete im Allgemeinen, Absoluten, Qualitätlosen. Eine ganz andre Tendenz hat Hegel, der sich neben ihm der Zeitideen bemächtigte und mit seinem umfassenden Geist sie eine Zeitlang beherrschte. Er suchte im Einzelnen das Allgemeine, von dem er es ausgehn, in das er es zurückkehren läßt. Hieraus ergiebt sich die verschiedene Fassung, die das Allgemeine, die Einheit nothwendig bekommen muß, da sie das Einzelne zusammenhalten muß. Es darf hier nicht die abstrakte, qualitätlose Einheit, die absolute Indifferenz sein, dies würde dazu völlig unfähig sich erweisen und könnte sich auch gar nicht aus dem Einzelnen ergeben. Nach dieser verschiednen Eigenthümlichkeit ist auch die Bedeutung beider Männer sehr verschieden. Schelling hat sie in seinen geistreichen Ideen über das Verhältniß des Absoluten zum Endlichen, Hegel in seiner umfassenden, methodischen, geistvollen Bearbeitung der einzelnen Disziplinen, nicht in den abstrakten Regionen der Spekulazion, so oft auch seine Schule das Gegentheil behauptet.

Die Einheit, wovon Hegel ausgeht, bestimmt er als den

Geist, der potenziell schon einen unendlichen Inhalt hat, sich nun aber in seine Momente auseinanderschlägt, sich zum Andern wird, seinen ganzen Inhalt entfaltet, um bewußt zu werden, was er an sich ist. Hegel sagt: „der Geist zuerst als Substanz im Moment des reinen Denkens dargestellt, ist hiermit unmittelbar das einfache sich selbst gleiche ewige Wesen, das aber nicht die abstrakte Bedeutung des Wesens, sondern die Bedeutung des absoluten Geistes hat. — Das einfache Wesen aber, weil es die Abstrakzion ist, ist in der That das Negative an sich selbst und zwar die Negativität des Denkens, oder sie, wie sie im Wesen an sich ist, d. h. es ist der absolute Unterschied, das reine Anderswerden. Als Wesen ist es nun an sich oder für uns, aber indem diese Reinheit eben die Abstrakzion oder die Negativität ist, ist es für sich selbst, oder das Selbst, der Begriff. Es ist also gegenständlich und indem die Vorstellung die so eben ausgesprochene Nothwendigkeit des Begriffs als ein Geschehen auffaßt und ausspricht, so wird gesagt werden, daß das ewige Wesen sich ein Andres erzeugt. Aber in diesem Anderssein ist es eben so unmittelbar in sich zurückgekehrt, denn der Unterschied ist der Unterschied an sich, d. h. er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit. Es unterscheiden sich also drei Momente, des Wesens, des Fürsichseins, welches das Anderssein des Wesens ist, und für welches das Wesen ist, und des Fürsichseins oder sich Sichselbstwissens im Andern. Das Wesen schaut nun sich selbst in seinem Fürsichsein an, es ist in dieser Aeußerung nur bei sich, das Fürsichsein, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das Wissen des Wesens seiner selbst; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber eben so unmittelbar vernommen ist, und nur dies sich Sichselbstvernehmen ist das Dasein des Worts. So daß die Unterschiede, die gemacht sind, eben so unmittelbar wieder aufgelöst, als sie gemacht, und eben so unmittelbar gemacht, als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist [1]."

---

1) Phänomenologie des Geistes. Berl. 1832. S. 576. f.

Gleich in dieses Prinzip fällt Verwirrung und innerer Widerspruch. Es ist gesagt, der Geist als Substanz im Elemente des reinen Denkens vorgestellt, sei das unmittelbar einfache, sich selbst gleiche, ewige Wesen, das aber nicht die Bedeutung des Wesens, sondern die Bedeutung des absoluten Geistes habe. Der Geist wird nun weiter bestimmt als das Negative an sich, die Negativität des Denkens, das absolute Anderswerden, doch so daß es in seinem Anderswerden unmittelbar in sich zurückgekehrt sei. So weit wäre nichts dagegen einzuwenden, hierin ist noch kein innerer Widerspruch, weil es noch das reine Anderswerden ist, die Qualität des Geistes also durchaus nur als die Bewegung in sich bestimmt ist, aber es darf auch nichts andres hineingetragen werden. Dies geschieht aber sogleich. So eben war es das reine Anderswerden, d. h. das eben so hohle Nichtsein zu jenem Sein. Der Geist an sich hatte weiter gar keine Qualität, er war nichts als jene Bewegung, er hatte an sich kein irgend wie bestimmtes Sein, das Anderswerden konnte also auch nicht ein irgend wie bestimmtes sein, beides blieb gleich hohl und bedeutungslos, und aus dieser in sich kreisenden Bewegung des Nichts, mochte man es nun Substanz, Geist, Negativität nennen, konnte nie etwas Wirkliches hervorgehn. Aber plötzlich wird, als wäre auch dies nichts als jene Bewegung aus dem reinen Anderswerden ein relatives, ein qualitativ bestimmtes. Der Begriff tritt aus seiner Abstraktheit heraus, auch der Geist wird nun etwas andres als die bloß in sich kreisende Bewegung, er erhält auch selbst noch eine anderweitige qualitative Bestimmung; er hat also zwei nicht bloß verschiedene, sondern sich widersprechende, nicht bloß Merkmale sondern sein Wesen bestimmende Qualitäten. Das Wesen des Geistes ist nicht nur jener Prozeß des Werdens, es ist zugleich an sich Geist zu sein, als Geist zur Natur zu werden, und als Natur Geist zu sein. Wenn es irgend eine Verwirrung von Logik und Metaphysik giebt, so ist es diese. Aber hier ist auch die Logik am Ende, dieser Hegelsche Geist ist ihr gerader Widerspruch. Dies ist der innere Widerspruch in dem, was an der Hegelschen Philosophie Spekulazion ist, durch dessen Ignoriren sie allein besteht, das Uebrige, in dem sie allein

ihre sehr große Bedeutung hat, ist eine höchst geistvolle Betrachtung des Gegebenen. Dies kehrt immer wieder, der Geist ist ursprünglich nur das absolute Anderswerden, die reine Diremzion; die alte, ihrer selbst und dessen, was sie sagte, mehr bewußte Metaphysik würde sagen, das abstrakte Sein ist zugleich das Nichtsein, so träte hervor, daß man hier in der äußersten, durchaus inhaltleeren Abstrakzion sich bewegte, da ist das Nichtsein eben so leer als das Sein. Hier würde es klar, daß das Inhaltleere, das ganz Allgemeine, mag es als Substanz, Geist, Sein bezeichnet werden, nie etwas neben sich haben kann, es ist eben das Allumfassende, als Einheit zugleich alles, darum aber auch selbst nichts Bestimmtes; deßhalb kann es nicht zum Andern werden, es wäre dann nicht mehr das Allgemeine, es hätte ein Andres neben sich, dem gegenüber es, um selbst das Andre jenes Andern zu sein, ein Bestimmtes, ein Einzelnes sein muß, also nicht mehr das Allgemeine, das Eine ist. Hier wird freilich gesagt, daß jenes Eine, der Geist, auch dies Andre nicht neben sich habe, es ist in ihm, er selbst wird sich zum Andern seiner selbst; aber dies ist nur Phrase, die den innern Widerspruch nicht aufhebt. Es ist dann auch jener Geist nicht Geist, sondern nur, wie Hegel selbst sagt, die Abstrakzion, die bloße Einheit, aber sie hat auch nur die Bedeutung das Wesen, nicht aber der absolute Geist zu sein, und zwar auch dies Wesen nur als logische Abstrakzion, nicht als ein metaphysisches Sein, das zugleich ein Seiendes wäre. Damit erscheint dann auch die ganze behauptete Objektivität als bloße Phrase, jene Einheit ist nicht der Geist, ist überhaupt nicht irgend wie ein metaphysisches Sein, es ist nur eine Abstrakzion des — reflektirenden Subjekts, und was für Spekulazion ausgegeben wurde, ist nichts als ein Ausgeben subjektiver Abstrakzionen für objektives Sein, ein salto mortale aus der Subjektivität in die Objektivität, eine Scheinbegründung des Satzes, daß das Denken auch das Sein ist. Der Geist, welcher als Einheit im Anfang des Hegelschen Systems steht, ist Geist weder potentia noch actu, denn sofern er Geist ist, ist er nicht das Allgemeine, die Einheit, und sofern er die Einheit ist, ist er nicht Geist, ist er sogar überhaupt nicht. Jenes ganze

Gerede, daß der Geist zum Andern seiner selbst wird, reduzirt sich auf eine bloße Umsetzung des Trivialen, daß der Gegensatz des Besondern das Allgemeine ist, womit aber über das wirkliche Sein gar nichts ausgesagt ist. Es tritt allethalben hervor, daß Hegels Bedeutung gar nicht wie die Schellings in das Bereich der Spekulazion fällt, sondern in die geistvolle Betrachtung des Konkreten, worin jeder bewundernd die Tiefe, den Umfang, die Energie seines Geistes anerkennen muß.

Aber was ist nun jenes Anderswerden? Es kann entweder ein qualitatives Anderswerden, oder ein Anderswerden der bloßen Form nach sein. Ist es ein qualitatives, so kann der Geist nicht mehr in seinem Anderswerden bei sich sein, er kann auch nicht im Wissen seines Wesens zu sich zurückkehren, denn sein Wesen gerade ist ein Andres, ist nicht mehr Geist, sondern das Andre desselben, indem er also sein Wesen weiß, weiß er sich als Andres des Geistes. Also ein Anderswerden nur der Form nach, denn in diesem Anderswerden ist ja der Geist die Manifestazion seiner selbst, sein Wesen ist das Sichmanifestiren. Aber was ist nun die Natur? Man sagt — erstorbener Geist, aber wirklich ein sehr sonderbarer Geist, dieser erstorbene, nur ein anderer Ausdruck dafür, daß er eben nicht Geist ist, denn dieser ist nothwendig lebendig, er ist jene Bewegung. Aber gerade dies ist auch die Natur, sagt der Hegelianismus, sie ist die Bewegung des Werdens, jede Gestalt wird wieder zurückgenommen in das Wesen, sie wird als Negazion des Geistes selbst wieder negirt. Doch dies ist eine nichtssagende Entgegnung; sobald man dem System die besondre Bedeutung des Geistes, in der es selbst ihn nimmt, entgegenhält, so kehrt es die bloße Bewegung des Werdens hervor, sobald man die Hohlheit dieses Prozesses entgegenhält, und den bloßen Empirismus nachweist, so vertauscht es jenen leeren Prozeß mit der besondern Bedeutung des Geistes. Ein nichtiges Vertauschen der Begriffe, statt den innern Widerspruch einzugestehn. Auf dem Boden des Naturlebens kann das System sich gar nicht anders halten, als indem es sich in die Hohlheit und Leerheit des Prozesses zurückzieht; es ist eine nur zu wahre Satire auf das eigne System, die Hegel ausspricht, wenn er jenes An-

derswerden das Wort nennt, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt. Dieser Proceß ist nichts als die empirische Wahrnehmung des Geschehens, und zwar eine sehr äußerliche; er sagt auch nichts, das System ist nicht im Stande das geringste Konkrete, den einfachsten Kristall zu erklären. Es zieht sich stolz auf das Leben des Geistes zurück, aber es ist nicht die Richtigkeit des Prinzips, sondern Hegels eigner Geist, der trotz seines Prinzips hier so viel leistet. Wozu aber das Prinzip auf dem Boden der Metaphysik führt, zeigt sich besonders bei den Schülern Hegels. Ein Bestehendes, ein Sein giebt es nicht mehr, sondern jedes ist nur der Uebergang in ein Anderswerden. Nur sonderbar, daß dieser Uebergang immer eine besondre Gestalt annimmt, daß er nicht in der etwas eigenthümlichen Gestalt eines substanziellen logischen Begriffs vorübergeht. Es ist nur die Konsequenz des Systems, wenn Strauß mit großer Unbefangenheit und Assürance behauptet, die Dinge an sich seien weiter nichts als ihr Verhältniß zu anderen, die Säuren nichts als ihr Verhalten zu den Alkalien, die Substanzen von diesem ihren Verhalten zu trennen sei der Rest einer barbarischen Metaphysik. Ja wohl, einer barbarischen, denn sie redet eine ihm unverständliche Sprache, ihr genügt nicht der bloße Empirismus. Und nun verhält sich dasselbe Ding zu verschiednen sehr verschieden, was ist nun dies Ding an sich? etwa ein Aggregat dieser verschiednen Verhalten? — der Widersinn solcher Gedanken zwingt zu einer solchen Verkehrung der Sprache —. Die Schule wird doch nicht mit Haller sagen, ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist, denn man ruft mit Göthe, o du Philister! also nur wieder der Prozeß.

So erweist sich die Nichtigkeit des Prinzips auf dem Gebiet der Natur; indem es sich auf den leeren Proceß zurückzieht, gesteht es nur ein, es sei zu jeder Bestimmung unfähig, nichts als der Faden, auf den man die Resultate der bloßen Beobachtung reihen könnte. Anders wird es sogleich beim Übergang in das Leben des Geistes. Hier ist die Einheit, welche das Einzelne zusammenhält, nicht mehr der Prozeß des Werdens, sondern die Gattungseinheit. Ein sonderbarer Unterschied, der

auf sehr eigenthümliche Weise begründet wird. Bei der Natur heißt es, der Unterschied muß zu seinem Recht kommen, und nun ist es ganz unverfänglich, daß der sogenannte Geist gar nicht Geist bleibt, sondern in einer Verwandlung des Wesens zur Materie wird, hier muß er in seinem Unterschied wieder zu sich zurückkehren, darum darf der Unterschied nicht zu seinem Recht kommen und aus der Schattengestalt des Hegelschen unendlichen Geistes wird bloß der wirkliche endliche, der einzige Unterschied ist hier also nur der des Endlichen und des Unendlichen, während beide Geist sind. Sinn wäre in diesem Zurückkehren zu sich aus dem Anderswerden noch, wenn hier, wie bei Schelling, der Geist die Blüthe des Naturlebens wäre, aber er ist nur das Andre derselben, d. h. er ist nicht Natur; jenes Zurückkehren im Wissen ist aber kein Zurückkehren der Natur, so wie überhaupt gar kein Zurückkehren, dies wie jenes zu seinem Rechte Kommen des Unterschieds ist bloße Phrase, Verzweiflung am eignen Prinzip. Dennoch wird auch mit diesem zu sich Zurückkehren im Wissen nicht Ernst gemacht. Kehrt der Geist schon in dem Bewußtsein, daß er der absolute Prozeß ist, zu sich zurück, negirt er schon dadurch sein empirisches Dasein als einzelner, so ist für eine andre Negazion kein Raum mehr. Dennoch sehen wir auch jene daneben hervorbrechen und damit aussprechen, daß jene Rückkehr keine wirkliche war; der bloße Prozeß des Werdens behauptet sich auch hier, das ganze Dasein des Geistes wird aufgehoben, er muß eben so wie die Natur mit ihren besondern Gestalten in sein Wesen, d. h. in das Nichtsein zurückkehren, auch er muß bloß verschwindendes Moment in jenem Prozeß werden. So tritt auch hier wieder als unabweisbare Wahrheit hervor, daß in diesen Systemen, wo man das Werden, das man nicht zu erklären vermag, zum Prinzip erhebt, das Sein durchaus keinen Platz hat, damit aber auch jede qualitative Bestimmung immer wieder in den nichtigen Prozeß verschlungen wird, damit aber hat das Sein auch nicht für einen einzigen Moment Raum, es darf nur Werden und im Werden Verschwinden sein [1]). Soll nur das

1) Es macht einen etwas komischen Effekt, wenn man Männer wie

Eine wahrhaft sein, so kann kein Mannigfaltiges sein. Dies hat Hegel gefühlt und seine Einheit ist eben deßhalb nicht wirkliche Einheit, sondern eine dunkel gedachte Gesammtheit des Einzelnen, ist damit aber auch kein metaphysisches Sein, sondern ein logischer Begriff, nicht etwas Objektives, sondern eine Abstrakzion des reflektirenden Subjekts.

Hiermit könnte die Kritik des Hegelschen Systems schließen, aber es hat eine besondre Beziehung zu der Trinitätslehre, und Hegels Bedeutung liegt ja nicht in seinem System, sondern in der Tiefe, dem Reichhaltigen und Umfassenden seines Geistes bei der Beurtheilung des Einzelnen. Wenn für die Trinitätslehre das Resultat weniger bedeutend ist, so liegt es nur darin, daß sie bei ihm zu sehr in sein eigentliches System verflochten ist. Dennoch spricht er seinen Gegensatz zu der eigentlich kirchlichen Form des Dogma besonders in der Phänomenologie recht bestimmt aus, während in der Religionsphilosophie, wie Strauß richtig bemerkt, schon mehr ein Anbequemen an die theologischen Formeln herrscht, doch ist es nur der Form, nicht dem Inhalt nach. Dort heißt es: Das Vorstellen der Gemeine ist nicht das begreifende Denken, es hat den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit und bringt statt des Begriffs die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseins. Indem es so im Denken selbst sich vorstellend verhält, ist ihm das Wesen zwar offenbar, aber die Momente treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen theils selbst auseinander, indem sie nicht durch ihren eignen Begriff sich auf einander beziehen, theils tritt es von diesem seinem reinen Gegenstande zurück, bezieht sich nur äußerlich auf ihn, er ist ihm wie einem Fremden geoffenbart und in diesem Gedanken des

Strauß sich mit einem stolzen Selbstgefühl ihrer Konsequenz in der Leugnung einer persönlichen Unsterblichkeit rühmen sieht, während sie doch nicht den Muth haben, ihrem System auch bei dem Widerspruch der empirischen Wirklichkeit getreu zu bleiben und ihrem Prinzip konsequent zu behaupten, daß sie auch im Leben nichts als verschwindende Momente, keine Persönlichkeiten seien, weder Bewußtsein noch Selbstbewußtsein haben können. Bei einem solchen Empirismus sollte man sich nicht in Spott über den Empirismus des sentimentalen Bewußtseins ergießen.

Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewußtseins. Insofern über die Form der Vorstellung und jener Verhältnisse, die aus dem Natürlichen hergenommen sind und damit besonders auch darüber hinausgegangen werden muß, die Momente der Bewegung, die der Geist ist, für isolirte nicht wankende Substanzen oder Subjekte statt für vorübergehende Momente zu nehmen — ist dies Hinausgehn für ein Drängen des Begriffs anzusehn; aber indem es nun Instinkt ist, verkennt es sich, verwirft mit der Form auch den Inhalt und setzt ihn zu einer geschichtlichen Vorstellung und einem Erbstück der Tradizion herab. Hiermit ist das Aeußerliche des Glaubens nur beibehalten und damit als ein erkenntnißloses Todtes, das Innerliche aber ist verschwunden, weil dies der Begriff wäre, der sich als Begriff weiß [1].

Hiermit ist bestimmt ausgesprochen, daß die christliche Trinität von Hegel nicht aufgenommen werden kann, es sind nur die Momente des Werdens. Dieser logische oder vielmehr psychologische Prozeß schlägt dann sogleich ins Sein um; der nur ewige Geist wird sich ein andres oder, was bei Hegel dasselbe ist, tritt ins Dasein und zwar unmittelbar ins unmittelbare Dasein. Aus dem bloßen Begriff des Seins tritt der Geist ins unmittelbare Dasein. Dies ist die sogenannte Schöpfung der Welt, das Wort der Vorstellung für den Begriff selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür, daß das absolut ausgesagte Einfache, das reine Denken vielmehr das Negative und hiermit sich Entgegengesetzte oder Andre ist, oder weil das als Wesen Gesetzte die einfache Unmittelbarkeit oder Sein ist, aber als Unmittelbarkeit oder Sein des Selbst entbehrt und also, der Innerlichkeit ermangelnd, passiv oder Sein für Andres ist. Dies Sein für Andres ist zugleich eine Welt; der Geist in der Bestimmung des Seins für Andre ist das ruhige Bestehen der vorhin im reinen Denken eingeschlossenen Momente, also die Auflösung ihrer reinen Allgemeinheit und das Auseinandergehn derselben in ihre eigne Besonderheit [2]. So ist

1) Phänomen. S. 577 f.
2) S. 579.

der Unterschied, der in der Idee an sich allerdings schon gegeben war, aber als ein ideeller, wirklich geworden, aber in dieser Verwirklichung ist das Anderswerden selbst ein andres geworden, es ist nicht mehr das abstrakte, der reine Gegensatz, sondern die Welt, die sich in besondre Gestalten auseinanderlegt; an der Leiter der Abstrakzionen steigt man wieder abwärts zum Konkreten, Wirklichen; die Frage nun, ob auch das Wesen selbst mit diesem psychologischen Prozeß wird abwärts steigen wollen, da nicht, wie bei Schelling, sogleich die Sehnsucht in dasselbe gesetzt ist. Aber die Welt ist nicht nur dieser in die Vollständigkeit geworfene Geist, sondern da er wesentlich das einfache Selbst ist, ist dies eben so an ihm vorhanden, der daseiende Geist, der das einzelne Selbst ist, welches Bewußtsein hat und sich als andres von der Welt unterscheidet [1]). Aber woher neben dem bloßen Sein für andre dies bewußte Selbst, das ganz unvermittelt daneben steht? Es ist das alte Subjekt-Objekt, sofern der ewige Geist Sein ist, ist er Realprinzip der Natur, sofern er aber Geist ist, wird er in seiner Diremzion endlicher Geist, — das alte spinozistische quatenus taucht aus seiner Nacht wieder hervor, — als ob der einzelne Geist, sofern er existirt, nicht auch Sein wäre. Der alte Dualismus bricht immer wieder heraus.

Jenes einzelne Selbst, so unmittelbar gesetzt, ist noch nicht Geist für sich, dazu bedarf es wieder jenes Prozesses des Anderswerdens. Aber dies Anderswerden schlägt nicht etwa in eine Welt im Kleinen um, es ist nur ideal, Entfernung von seinem ursprünglichen Sein und Wesen, das für sich sein Wollen — das Böse; das Gute ist dann die Rückkehr in das einfache Wesen, das nicht für sich sein Wollen. So erscheinen immer neue Unterschiede, und Hegel sagt deßhalb, sofern man auf die Zahl der Momente sehe, sei die Dreieinigkeit etwas sehr Unwesentliches, das Anderssein falle in das Doppelte der Natur und des Geistes auseinander, so daß man also eine Viereinigkeit und in Rücksicht auf das böse Bleibende und das gut Werdende gar eine Füneinigkeit erhalte; sie hat für ihn

1) S. 579.

nur insofern Interesse, als darin die wirkliche Verschiedenheit angedeutet ist, so daß der eine Theil, der Sohn, das einfache sich selbst als Wesen Wissende, der andre Theil, der Geist, die Entäußerung des Fürsichseins ist, die nur im Preise des Wesens lebt, in welchem Theil dann auch wieder das Zurücknehmen des Fürsichseins und das Insichgehen des Bösen verlegt werden kann [1].

Diese Ideen werden in der Religionsphilosophie weiter ausgeführt, welche die Behauptung voranstellt, daß der Inhalt der Theologie und Philosophie ein gemeinschaftlicher sei, denn beider Gegenstand sei die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikazion Gottes; die Philosophie explizire nur sich, indem sie die Religion explizire und explizire die Religion, indem sie sich explizire. Indem nun Gott allein Gegenstand der Philosophie ist, ist er es nur als Geist (d. h. als absoluter Prozeß), denn Gott ist nur als Geist zu fassen, also als dreieiniger Gott, denn dies ist es, wodurch die Natur des Geistes explizirt wird. So wird Gott gefaßt, indem er sich zu einem Gegenstande seiner selbst macht, und daß dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott sich darin selbst liebt; so ist Gott Geist. In der Kirche ist dies in kindlicher Weise so ausgedrückt, daß Gott als Vater und Sohn gefaßt wird. So ist auch der Begriff der Religion zu betrachten, zuerst im Allgemeinen, dann in seiner Besonderheit als sich unterscheidender Begriff, die Seite des Urtheils, der Beschränktheit, Endlichkeit; drittens der Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, die Rückkehr des Begriffs aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst. Dies ist der Rhythmus, das reine ewige Leben des Geistes selbst, hätte er diese Bewegung nicht, so wäre er das Todte. Doch neben dieser Bewegung ist Gott zugleich das Sein, der Geist i s t, ihm kommt das absolute Sein zu, er ist nur, sofern er sich selbst setzt, für sich ist, sich selbst hervor und zum Bewußtsein bringt, er ist nur als Thätigkeit. Er ist nicht unmittelbar, unmittelbar sind nur die na-

---

1) S. 581.

türlichen Dinge und bleiben bei diesem Sein; das Sein des Geistes ist nur als sich selbst produzirend, sich für sich machend, die Negazion als Subjekt. Er darf nicht bei den einzelnen Formen seiner Bestimmung stehen bleiben, er muß für sich sein, wie er an sich ist. So ist die Trinität die absolute Form des sich selbst explizirenden Gottes. An sich ist er die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit, aber dies ist zugleich der absolute Geist, diese Idealität, Subjektivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besondern ist [1]).

Dem Ansichsein Gottes vereinigt sich das Anderswerden, das Endliche ist Moment des göttlichen Lebens. In diesem Anderswerden tritt neben den Vater der Sohn. In der Reflexion tritt freilich das Endliche dem Unendlichen so entgegen, daß dies selbst dadurch ein Endliches wird, daß es nicht das Ganze, die Totalität ist, sondern das Endliche von sich ausschließt. Das Wahre ist aber die untrennbare Einheit beider; das Endliche ist nur wesentliches Moment des Unendlichen, dies ist die absolute Negazion, d. h. die Affirmazion, die aber Vermittlung in sich selbst ist. Die unmittelbare Einheit des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, es will sich dirimiren, und ist erstens die Affirmazion, dann die Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmazion als Negazion der Negazion, und so erst als das Wahre, hervor. Gott verendlicht sich, setzt Bestimmungen in sich, er bestimmt sich aber, indem er sich denkt. Gott und die Welt sind zwei, aber dies Schaffen aus nichts kann nur heißen, daß außer der Welt nichts Aeußerliches da ist, sie die Aeußerlichkeit selbst ist. In Wahrheit ist die Endlichkeit nur Erscheinung, Gott hat sich selbst in ihr. Im sogenannten Schaffen liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen. Doch das Bestehen des Endlichen muß sich wieder aufheben, denn es ist Gottes, es ist sein Anderes. Es ist das Andre und ist nicht das Andre, es löst sich selbst auf, es ist nicht es selbst, sondern ein Andres, es richtet sich zu Grunde. Damit ist das Anderssein ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, worin er sich als Resultat seiner durch

1) Religionsphilosophie. Erste Ausgabe. Bd. I. S. 5—50.

sich selbst erhält. So sind Endliches und Unendliches nichts Festes, sie sind nur Momente des Prozesses. Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung zu sich selbst; im Ich als dem als endlich sich aufhebenden kehrt Gott zu sich zurück. Ohne Welt ist nicht Gott, ein nicht erscheinender Gott ist ein Abstraktum. So erhält auch die Religion eine andre Bedeutung, sie ist das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch die Vermittlung des endlichen Geistes, in der höchsten Idee ist sie also nicht Angelegenheit eines einzelnen Menschen, sondern wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst [1]).

Gott produzirt sich selbst, stellt sich dar als Sein für Andres, ist durch sich selbst der Sohn. In der Gestaltung als Sohn ist dann der andre Theil des Prozesses enthalten, daß Gott den Sohn liebt, sich identisch mit ihm setzt, aber auch unterschieden. Die Gestaltung erscheint in der Seite des Daseins als Sein für sich, aber als eine, die in der Liebe beibehalten ist, dies ist der Geist an und für sich. Das Selbstbewußtsein des Sohnes ist zugleich sein Wissen vom Vater; im Vater hat der Sohn sein Wissen seiner von sich [2]). So erscheint im Anderssein auch sogleich wieder die Einheit, es ist ein fortwährendes Verfließen der Momente, während auf der andern Seite mitten in demselben Momente ein herber Dualismus hervorbricht, die Natur auf die eine, der Geist auf die andre Seite fällt, während in der Betrachtung der Momente selbst nirgends ein Haltpunkt, immer nur ein ewiger Fluß der Dinge. Das Unendliche hat das Endliche an sich, es ist seine Manifestazion, obgleich doch eben das, was es manifestirt, nicht das Unendliche ist, das vielmehr nur das Wesen desselben, also das Nichterscheinende ist, das Erscheinende also ein Fremdes, ein äußerlich Hinzukommendes. So wird auch aus dem Anderswerden im Grunde kein Ernst gemacht, und wo es geschieht, in der Natur, ist keine Rückkehr zu sich selbst, diese fällt nur in den endlichen Geist, sofern er weiß, daß er der Prozeß ist; da ist dann Gott Geist, er ist es nur, indem er als Diremzion seiner gewußt

---

1) S. 120—135. 2) S. 372.

wird, als das ewige Erschaffen, das aber doch im Sichwissen seiner selbst eine Rückkehr zu sich ist. So ist nun Gott ein Gott freier Menschen. Das Menschliche überhaupt ist das Andre, indem Gott in diesem Andern bei sich ist, das Menschliche eine Bestimmung Gottes selbst ist. So weiß sich auch der Mensch in seinem Verhalten zu Gott frei, weil das, wozu er sich als zu seinem Wesen verhält, die Bestimmung des Menschlichen an sich hat, und darin verhält sich der Mensch einerseits als zur Negazion seiner Natürlichkeit, andrerseits zu einem Gott, in dem das Menschliche eine affirmative, wesentliche Bestimmung ist. Der Mensch weiß sich in Gott, Gott und Mensch sagen zu einander, das ist Geist von meinem Geist. Der Mensch ist Geist wie Gott, aber er hat auch die Seite der Endlichkeit an sich; diese hebt er in der Religion auf, denn er ist das Wissen seiner in Gott [1]. So ist es nur die Seite der Aeußerlichkeit, die den endlichen Geist vom unendlichen unterscheidet. Erst wenn der Gott selbst als dieser Einzelne erscheint, offenbarend, der Geist, das subjektive Wissen vom Geist als Geist sei die wahrhafte Erscheinung Gottes, dann erst wird die Sinnlichkeit frei, d. h. sie ist nicht mehr dem Gott vermählt, sie zeigt sich seiner Gestalt als unangemessen, die Sinnlichkeit als unmittelbare Einzelheit wird ans Kreuz geschlagen. Der Geist als allgemeiner, die Gemeine ist der Boden für die Erscheinung Gottes, die Erscheinung ist absolut ihr Element, der Geist selbst [2]. So tritt im dritten Prinzip wieder die objective Seite hervor, Gott ist es, der sich im Menschen weiß als Geist, das religiöse Wissen des endlichen Geistes ist nur das Wissen des unendlichen Geistes von sich im Endlichen. Es schließt sich das Ende des Prozesses wieder mit dem Anfang zusammen. Dies ist also der Verlauf des trinitarischen Prozesses: Nach der ersten Bestimmung der Offenbarung ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken, dies ist das theoretische Bewußtsein, worin das Denkende Subjekt sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dies Verhältniß selbst, in den Prozeß gesetzt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes

1) Bd. II, S. 81.   2) Ebendas. S. 105.

sich verhält, da ist Gott gedacht für ihn, und dieser so in dem einfachen Schlusse, daß er sich in seinem Unterschiede, der hier aber nur noch in der reinen Idealität ist, und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dies ist das erste Verhältniß, das nur für das denkende Subjekt ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist. Dies ist das Reich des Vaters. Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorstellung im Element des Vorstellens überhaupt ist. In diesem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im ersten das Andre Gottes war, ohne aber diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern. Hier ist Gott im Sohn nicht unterschieden vom Vater, aber nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen; er erhält die Bestimmung des Andern und die reine Idealität des Denkens wird so nicht erhalten. Wenn Gott nach der ersten Bestimmung einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor, hier ist das Andre die Natur, der Unterschied kommt zu seinem Rechte; das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt, und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist; hier tritt das, was wir vorhin Subjekt geheißen haben, selbst als Inhalt ein, der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich hier auf die Natur bezieht, so ist dies nur innerhalb der Religion, es ist die religiöse Betrachtung der Natur. Der Sohn tritt in die Welt, dies ist der Beginn des Glaubens, es ist schon im Sinn des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes sprechen. Das Göttliche ist für den Menschen zunächst in äußerlicher Geschichte, aber es verliert dann diesen Charakter und wird die Manifestazion Gottes selbst. Dies macht den Uebergang zum Reich des Geistes, welches das Bewußtsein enthält, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, und daß die Versöhnung für den Menschen ist [1]. So ist auf der Seite Gottes die Religion sein Selbstbewußtsein, dies hat als Bewußtsein einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt; dieser Gegenstand ist auch Bewußtsein, aber Bewußtsein

1) II, 179—181.

als Gegenstand, damit endliches Bewußtsein, ein von Gott, vom Absoluten verschiednes Bewußtsein, es fällt darin die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott ist Selbstbewußtsein, er weiß sich in einem von ihm verschiednen Bewußtsein, das an sich das Bewußtsein Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negazion der Endlichkeit. Das endliche Bewußtsein weiß Gott nur, insofern er sich in ihm weiß, und so ist Gott Geist und zwar der Geist in seiner Gemeine, d. i. derer, die ihn verehren. So ist die absolute Idee 1) An und für sich, Gott in seiner Ewigkeit vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt. 2) Erschaffung der Welt. Dies Erschaffene, dies Anderssein spaltet sich in sich selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Andres, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dies Fremde, Gesonderte, von ihm Getrennte zu versöhnen; so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen. 3) Das ist der Weg, Prozeß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner Diremzion, seinem Urtheil, mit sich geeinigt hat und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner Gemeine. Dieser trinitarische Prozeß ist Gott wesentlich; er unterscheidet sich von sich, aber er ist dies ganze Thun selbst; er ist der Anfang, er thut dies, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität; so als Totalität ist Gott der Geist; bloß als Vater ist er noch nicht das Wahre; er ist vielmehr Anfang und Ende, er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung, ist der absolute Prozeß [1]. Doch der Verstand bringt gegen die Einheit in diesem Prozeß seine Kategorie der Zahl vor, wendet äußerliche Abstrakzionen darauf an; die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, scheint etwas ganz Unbefangnes, Natürliches, sich von selbst Verstehendes zu sein. Ist aber nach der Weise der hier eingemischten Zahl jede Bestimmung als Eins fixirt, so scheint die Forderung, drei Eins als nur ein Eins zu fassen,

---

1) II, 151. 177. 185.

etwas durchaus Unvernünftiges. Allein dem Verstande schwebt nur die absolute Selbständigkeit der Eins vor. Die Eins ergiebt sich aber in der logischen Betrachtung als in sich dialektisch und nicht wahrhaft selbständig. Man brauchte sich nur an die Materie zu erinnern, die die wirkliche Eins ist, die Widerstand leistend, aber schwer ist, d. h. das Streben zeigt nicht als Eins zu sein, sondern eben so ihr Fürsichsein aufzuheben. Es darf also nicht die Eins so abstrakt auf diese Momente angewandt werden, Gott selbst ist vielmehr das Eins. Jene Eins (die Momente des Prozesses) werden noch vertiefter auf geistige Weise ausgesprochen, indem sie als Person bestimmt werden. Die Persönlichkeit ist, was sich auf Freiheit gründet, die erste, tiefste Freiheit, aber auch die abstrakteste Weise, wie sie sich im Subjekt kund thut, daß es weiß, ich bin Person, ich bin für mich, d. i. das schlechthin Spröde. Durch diese Bestimmung als Person scheint es noch unüberwindlicher gemacht zu sein, diese Unterschiede als solche zu betrachten, die nicht unterschieden, sondern schlechthin eins sind. Aber da diese dreifache Persönlichkeit doch nur einer sein soll, so wird sie nur als verschwindendes Moment gesetzt und spricht damit aus, daß der Gegensatz absolut zu nehmen ist, und gerade auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Es ist der Charakter der Person, des Subjekts, seine Isolirung aufzuheben. Die Sittlichkeit, Liebe besteht darin, seine besondre Persönlichkeit aufzuheben und sich zur Allgemeinheit zu erweitern. Hier ist die Identität eines mit dem Andern vorhanden. Indem ich recht handle gegen den Andern, betrachte ich ihn als identisch mit mir. In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch, d. i. die konkrete. Die wahre Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in den Andern zu gewinnen. Will man die Persönlichkeit abstrakt festhalten, so hat man drei Götter und da ist die Subjektivität eben so verloren, die unendliche Form, die unendliche Macht ist dann nur das Moment der Göttlichkeit, oder die Persönlichkeit als unaufgelöst, so hat man das Böse, denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, ist das Böse. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als auf-

gelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben ist [1]. So ist denn der Unterschied der Momente flüssig geworden, Gott ist zugleich Anfang, Mitte und Ende, das erste Moment ist auch schon das letzte, der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, ist nicht ein äußerlicher, er ist als ein innerlicher bestimmt, das Erste, der Vater, ist wie das Letzte zu fassen. Der Prozeß ist nichts als ein Spiel der Selbstentfaltung, der Vergewisserung seiner selbst [2].

Hier ist die Bedeutung der Trinitätslehre auf die im Prozeß sich entfaltende und zu sich zurückkehrende Idee zurückgebracht, die Personen sind zu den Momenten desselben geworden. Ihre kirchliche Bedeutung haben sie damit verloren, sie sind nicht mehr Personen, aber eben deßhalb hätte sie Hegel nicht damit zusammenstellen sollen, denn was er von ihrem Sichaufheben, wie in Liebe, Freundschaft, spricht, ist leeres Gerede, mit dem sich so wenig die Philosophie als die Kirche begnügen wird. Die innere Dialektik der Eins wie das Aufheben des Fürsichseins der Materie durch die Schwere wäre besser ganz weggeblieben. Wenn aber jedes dieser Momente wieder eine Totalität sein soll, wenn schon in der Idee an sich die Bewegung des Prozesses behauptet wird, aber als nur ideell, dort sei das Andre der Sohn, indem aber aus dem Unterschied Ernst gemacht werde, schaffe er die Welt, so wird dies freilich gesagt, bleibt aber eine leere Behauptung, ein Widerspruch im System. Es ist nur eine Inkonsequenz, die durch die Gewalt der unmittelbaren Wirklichkeit ihm abgedrungen wird, die Anerkennung, daß im zweiten Moment, der Welt, die Dinge doch nicht bloß dieser Prozeß, dies Sichaufheben, sondern etwas Seiendes sind, wenn auch sogleich gegen dies Zugeständniß das Vorübergehende geltend gemacht wird. Es hat darin besonders seinen Grund, daß doch der Mensch in sich selbst den ganzen Prozeß durchläuft. Dies ist aber auch sogleich die innere Auflösung des Systems, der Mensch hat als Persönlichkeit, als dieser ganze Prozeß keinen Raum darin, und dennoch kann das

1) II, 196 f. 2) II, 199.

System sich nur dadurch vollenden, daß es in ihm die Idee zu sich selbst zurückkehren läßt. Hegel selbst hat dies wohl gesehn und fühlt sich dadurch immer wieder zur Anerkennung einer gewissen Transcendenz Gottes hingetrieben, indem er die Rückkehr der Idee zu sich selbst als das Wissen der Idee von sich in den Menschen bezeichnet, obgleich es eigentlich doch nur das Wissen des Menschen ist; bei seinen Schülern tritt dies Letztere mehr hervor, ist auch wohl entschieden geltend gemacht, nur sollte man sich mit dieser krassen Immanenz Gottes nicht so breit machen, da es ja nur Symptom der Auflösung und des von den Schülern Hegels gar nicht mehr zu verleugnenden Empirismus ist.

So verschlingt der Prozeß selbst alles Bestehen sowohl innerhalb der Momente als das der Momente selbst; in ihnen hat die Persönlichkeit keinen Raum, aber eben so wenig resultirt aus dem ganzen Prozeß selbst irgend eine Persönlichkeit. Sie ist unmittelbare Reflexion in sich selbst, hier aber ist gar keine Reflexion in sich, sondern ein Zurückkehren zu sich, aber im Andern. Die Idee beschreibt eine Kreislinie, in der jeder Punkt außerhalb des andern liegt, sie geht wirklich von sich aus, indem sie zum Andern wird, um nie wirklich zu sich zurückzukehren. Jene Rückkehr im Wissen ist nur Phrase, und wenn hinzugesetzt wird, daß dies zugleich ein Sein wäre, weil nur dies gewußt wird, daß der Mensch an sich selbst dieser Prozeß ist, so giebt das keine Ergänzung, weil der Mensch nicht selbst der Prozeß, sondern nur eins jener bedeutungslosen Exemplare ist, in denen der Prozeß zur Erscheinung kommt, die also auch eben weil sie nicht der Prozeß selbst sind, sogleich als das Nichtige, Unwesentliche, Ungenügende von ihm verschlungen werden. Es bleibt immer nur der Prozeß des Werdens, aber er kommt nie zu einem Resultat, ein ewiges Setzen und Wiederaufheben des Gesetzten. Wollte man eine Vollendung, ein Resultat denken, so wäre der Prozeß nicht mehr Prozeß, Gott nicht mehr Leben, sondern todtes Sein. So kommt Gott nie zum Selbstbewußtsein, sondern nur zum Bewußtsein der Individuen von ihm; aber auch was an diesem Bewußtsein ist, beruht auf der Individualität, der Endlichkeit, dies aber ist gerade das zu Ne-

girende, das der Prozeß wieder aufhebt. Dies läßt sich als Resultat des Ganzen bezeichnen: die beiden Seiten des Hegelschen Gottesbegriffs, Gott als Prozeß, Gott als Geist heben sich durchaus gegenseitig auf; sofern er Prozeß ist, ist er nicht Geist, ja er negirt durchaus den Geist, weil er dem Werden ein Sein und zwar ein lebendiges entgegenzusetzen droht, gegen jenes bloß äußerliche Leben im Gestaltenbilden und Vernichten ein innerliches, in sich reflektirtes, nicht bloß nach außen sich entfaltendes. Umgekehrt wird durch den Begriff Gottes als Geist, der Gottes als Prozeß aufgehoben, denn als Geist ist er die Reflexion in sich, damit ein innerliches für sich seiendes beharrendes Leben, das als Sein gegen jenes Werden reagirt. Nun ist es aber nur der Prozeß, wodurch die Hegelsche Immanenz Gottes sich begründet, verhält dieser sich aber negirend zum Geist, so wird das System entweder vom Geist sich völlig entleeren, oder jene Immanenz aufgeben müssen. Dorner sagt sehr richtig: „Der mit der Idee Gottes als des bloßen Weltgeistes gegebene Prozeß hat das Widersprechende an sich, um seine adäquate Wirklichkeit zu haben, immer ein nicht adäquates Medium (die Welt) setzen zu müssen; andrerseits aber auch eben so es aufzuheben, weil in keiner einzelnen Gestalt Gott wahrhaft und bleibend sein Leben und seine Wohnung haben kann" [1]). Es ist aber auch jene ganze Idee von einem allgemeinen Leben, worauf diese verschiedenen Versuche von Fichte, Schelling, Hegel beruhen, in sich nichtig, wie es sich schon aus dem nothwendigen Auseinanderfallen, dem gleichgültigen Verhältniß von Form und Wesen, das daraus nothwendig folgt, ergiebt; es existirt nur ein individuelles Leben, aber auch nur ein individuelles Wissen und Denken, nicht die Idee weiß sich im Menschen, nur der Mensch weiß. Diesem kann auch das

---

1) Dorner, Lehre v. d. Person Christi, S. 439. Vgl. die ganze Kritik des Hegelschen Systems. Was Dorner geltend macht, daß in allen diesen Systemen das Unendliche immer zum extensiv Unendlichen werde, im Menschen aber ein intensiv Unendliches anerkannt werden müsse, ist durch die Entgegnung Baur's a. a. O. III, 818 keineswegs widerlegt, das dort Gesagte beweist nur, daß die Hegelsche Schule nicht aus sich heraus kann.

System eine unwillkürliche Anerkennung nicht entziehn; das eigentlich Wirkliche bleibt immer nur der einzelne menschliche Geist, von Gott aber muß gesagt werden, daß er hier weder war, noch ist, noch sein wird, die Idee war nie an sich wirklich, sie ist nur in der Welt das Andre ihrer selbst, verendlicht, sie wird nie an und für sich sein, es kommt nie zur Aktualisirung Gottes.

Eben so verwandelt sind im Hegelschen System die subjektiven Grundlagen des Glaubens an die Trinität. Das die Christologie Betreffende ist von Dorner entwickelt, aber auch Erlösung, Versöhnung und Heiligung haben hier eine ganz andre Bedeutung erhalten; eine nothwendige Erscheinung, da mit dem Begriff Gottes als Weltgeistes der Begriff der Sünde eigentlich aufgehoben ist. Neigt sich der Begriff des Unendlichen immer zu einer Beimischung der extensiven Unendlichkeit hin, ist die Idee schon in der Verendlichung von sich abgefallen, so kann sie nur durch die Negazion derselben zu sich zurückkehren, entweder durch den Tod oder durch das Wissen des Endlichen von seiner Unendlichkeit. Es rächt sich hier wieder jenes Spiel mit Worten ohne gehörige Analyse. Das Unendliche ist nur ein Größenbegriff und auf das geistige Gebiet übertragen von eben so zweifelhaftem Werth als die Schleiermachersche Vollkommenheit in der Moral. Hier ist das Unendliche etwas, das an sich keinen Inhalt hat, sondern ihn erst durch seine Anwendung erhalten muß. Der Abfall davon kann eben deßhalb nicht durch das Wissen, sondern durch die wirkliche Rückkehr in Wissen und Sein versöhnt werden, also immer wird zugleich der Tod gefordert, da jenes Unendliche als Geist zugleich doch der Prozeß, die extensive Unendlichkeit sein soll.

Die Zeit drängte sich zum Hegelianismus. Man war des nur vereinzelnden, alles zerstückelnden Empirismus müde, die Negativität des Kantischen Kritizismus genügte nicht mehr, man wollte wieder aufbauen nach so vielen Zerstörungen. Man wollte etwas Ganzes statt des frühern Stückwerks. Es war viel Drang nach dem Unendlichen in der Zeit, obgleich nicht mehr in der alten Form der Sehnsucht, sie hatte das schon Entschwindende zurückgesehnt, an seine Objektivität glaubte man

nicht mehr, so wollte man es noch im Bewußtsein festhalten, doch es entschwand auch diesem, oder war ihm schon entschwunden, so zerstörte man es, die Konsequenz oder auch nur die Nüchternheit des Verstandes trat an die Stelle; dennoch konnte man jenes Unendlichen nicht sich entledigen. Den von der ahnungs- und erinnerungsvollen Romantik bewegten Geistern wurde nun die Aussicht auf ein Erfassen des Unendlichen im Denken, auf eine Lösung aller Gegensätze geboten. War es auch Täuschung, war auch der Hegelianismus nur eine Vollendung des alten Razionalismus, so wurde er doch durch eine bedeutende Persönlichkeit vertreten und trug in dem Versuch eines positiven Charakters die Elemente einer neuen Zeit. Auch Theologen glaubten hier die Versöhnung des alten Streits von Glauben und Wissen zu finden. Die Dreieinigkeit, welche der alte Razionalismus längst beseitigt zu haben meinte, wurde jetzt die Basis der ganzen Dogmatik, Daub bestimmte diese in den Prolegomenen als die Wissenschaft von der Dreieinigkeit, sollte sie etwas Andres sein, so sei sie nicht die Wissenschaft, wie sie ihren Gegenstand entwickeln sollte [1]. Wenn aber die Hegelsche Philosophie zwei widerstreitende Elemente hatte, Gott als Geist und Gott als Prozeß, so wandten diese Theologen sich dem ersteren zu. Behaupteten sie auch dabei die Religion als Wissen Gottes von sich im menschlichen Geist, so lockerte sich doch nothwendig der Zusammenhang des ersten Moments, der Idee in ihrem Ansichsein, mit dem zweiten. Hier kam es zur Erscheinung, daß das System durch die Behauptung einer Bewegung der Idee in jedem ihrer Momente selbst den Keim der Auflösung gelegt hatte, die bloß ideelle Bewegung der Idee an sich drohte sich von dem zweiten Moment abzulösen, im Streit mit den übrigen Elementen begann doch wieder die Transcendenz Gottes sich geltend zu machen. In diesem Sinn entwickelt Daub das Dogma. Er betrachtet Gott als Vater als Gott in sich und als Weltschöpfer, doch so, daß das Schöpfersein gegen das Insichsein und das Vatersein zurücktritt, er ist die Wahrheit, die ihren Grund in sich oder in Gott hat, der sie ist, aus ihm

1) Prolegomena. Berl. 1839. S. 186.

ist er selbst und der, welcher aus ihm ist, ist der eingeborne Sohn; in seiner Wahrheit ist der Vater die ewige Liebe und aus ihm ist das ewige Gute, der Sohn, ewig wie der Vater, endlich ist er für sich, bedürfnißlos, der ewig Selige. Das zweite Moment ist dann der Sohn, aus dem Vater auf ewige Weise gezeugt, für die Menschen der, welcher die Wahrheit in die Welt bringt, das Licht der Welt. Durch ihn kommen die Menschen kraft der Wahrheit zum Guten und zu Gott dem ewig Guten; durch beides, Wahrheit und Liebe gelangen sie dann zur Seligkeit, alles dies aber nur durch ihn. Das dritte Moment ist Gott als Geist, er ist es, sofern in ihm Wahrheit, Liebe und Seligkeit ist. Nach dieser dreifachen Beziehung ist der Geist der Erleuchtende, Heiligende, Begnadigende [1]. Hier wird in jedes Moment die ganze Bewegung gesetzt, es ist aber auch offenbar, wie dadurch die Idee des Prozesses in den Hintergrund gedrängt wird, und der Geist eine selbständige Stellung außerhalb desselben erstrebt, wenn sie auch jetzt noch immer wieder durch die behauptete Identität von Gott und Welt aufgehoben wird.

Auf ähnliche Weise ist ein Vorwalten jenes Elements auch bei Marheineke zu erkennen. Er sagt unmittelbar und abstrakt sei Gott nur die Identität, das Sein, das nicht Denken ist, er sei nur an sich Geist; um es wirklich zu sein, unterscheide er sich von sich, stelle sich als ein Andres sich gegenüber, und indem er in diesem Anderssein für sich sei, sei er der Sohn; indem er sich aber auf sich selbst beziehe und den gesetzten Unterschied ausgleiche, sei er an und für sich seiender oder Geist. Das Verhältniß des Insich und Aussichseins bezeichnet er als gegenseitige Negazion, die sich in unendlicher Vermittlung aufhebe.

Hieher gehört auch Göschel, der mit viel Geist und Ausdauer die Hegelsche Philosophie und das Christenthum zu versöhnen strebte. Auch bei ihm sucht der absolute Geist sich immer mehr eine Wirklichkeit auch außerhalb des Prozesses in der Welt zu erringen. Göschel unterscheidet zunächst eine Trinität als

1) S. 187 f.

Beziehung der drei Personen zu einander ohne Beziehung zur Oekonomie in der Menschheit, es ist Gott, welcher offenbart, Gott, welcher offenbart wird, und Gott, welchem die Offenbarung geschieht. Dagegen herrscht in der trinitarischen Entfaltung innerhalb der Oekonomie die Idee der Genugthuung; es ist Gott, welcher zur Genugthuung straft, Gott, welcher zur Genugthuung büßt, Gott, welchem die Genugthuung geschieht, damit sie dem Menschen zu Gute gehe, welcher hiermit von Gott, durch Gott und zu Gott erlöst wird. Es ist in allem diesen ein unsicheres Schwanken zwischen Theologie und Philosophie, das es auf keiner Seite zur rechten Entscheidung kommen läßt, widerstreitende Elemente, die sich an einander zerreiben. Daher konnte es Strauß nicht schwer fallen, zu beweisen, daß Göschels Prämissen fast durchgehends das Gegentheil von dem fordern, was sie beweisen sollen.

Andre Schüler Hegels versuchten dagegen die Immanenz Gottes strenger festzuhalten, im strengen Hervorheben des Prozesses; indem sie hier aber doch das Geistsein, das Selbstbewußtsein Gottes nicht fallen lassen wollten, mußte ihnen konsequent gegen diese absolute Persönlichkeit, die doch nur in der Welt sich verwirklicht, die Persönlichkeit der einzelnen menschlichen Individuen verschwinden. Weiße bemerkt dies sehr richtig gegen Gablers Erklärung, Gott sei so gewiß Person, so gewiß die Persönlichkeit, die Ichform, für den Geist eine schlechthin nothwendige, nicht nichtzudenkende, und nichts desto weniger das Gesetztsein dieser Form in den endlichen Individuen ein endliches und verschwindendes sei [1]). Diese widersprechenden Elemente, wodurch das System sich in sich selbst aufhebt, hat besonders Frauenstädt hervorgehoben. Auch ihm ist die Dreieinigkeit nur die Bewegung des Begriffs vom Allgemeinen durch das Besondre zum Einzelnen, oder nach seinem Ausdruck vom Allgemeinen durch das Einzelne zum Inbegriff [2]). Es wird also der Gegensatz zur kirchlichen Trinitätslehre entschie-

---

1) Weiße, ein Wort über die Persönlichkeit Gottes, in Fichtes Zeitschrift f. Philos. III, 2.

2) Menschwerdung Gottes. Berl. 1839. S. 92 f.

den ausgesprochen: diese lehrt eine Einheit von drei verschiedenen Subjekten in einer Substanz, die drei sind also einig in einem Vierten, die Philosophie aber sagt, daß zwei einig sind in einem höhern Dritten. Einen Widerspruch enthält die Trinität so nicht mehr, sie ist nach Frauenstädt's Ansicht vernünftig geworden, sie ist absolutes Prinzip alles Wirklichen, Lebendigen und Vernünftigen. Allethalben ist die Trinität, — — eben nur die Momente des Begriffs, — zu finden, die altergrauen Analoga von der strahlenden Sonne und den schimmernden Sternen tauchen wieder aus kimmerischer Nacht; Gott aber ist der dreifach Dreieinige. Hier erscheinen auch sogleich die widerstrebenden Elemente der Hegelschen Immanenz Gottes. Der Vater ist Gott an sich, der Sohn ist der Mensch, einig sind beide im Geist. Aber Frauenstädt sieht, daß hier Subjekt dem Subjekt entgegensteht, die Einheit kann also nicht in der Form des Geistes, dem Selbstbewußtsein, sondern im Inhalt, der Vernunft oder Wahrheit liegen. Hier offenbart es sich bestimmter, daß jene Einheit von Gott und Mensch eigentlich nur die ist, daß der Mensch Vernunftwesen, Intelligenz ist. Auch dies Nebeneinandersein der endlichen und der unendlichen Intelligenz hebt sich auf, entweder ist nur Gott, oder nur Mensch, wenigstens als Person können beide nicht neben einander existiren. Ist das Absolute Subjekt, so kann es kein andres Subjekt oder Person geben, alle endlichen Ich sind nur Modifikazionen des göttlichen (nur ist die Modifikazion des Ich ein Unbegriff), oder vielmehr, sie sind gar nicht. Doch die eigne persönliche Existenz drängt sich zu fühlbar auf, man wird also das absolute Ich aufgeben, um die Persönlichkeit der menschlichen Individuen zu retten. Aber eine endliche Persönlichkeit ist schon in sich ein Widerspruch. Das Ich ist causa sui, durch sich selbst, denn was nicht durch sich selbst ist, ist auch kein Selbst. Das Ich kann also nicht geschaffen sein, daher muß es von Anfang existiren, denn aus der bewußtlosen Substanz kann es für die Philosophie keinen Uebergang ins Bewußtsein geben, weil alles Andre nur Accidens des Ich ist, dies selbst die Substanz. So kann das endliche Resultat doch nur dies sein, die vielen endlichen Per-

sonen verschwinden in der einen absoluten, es giebt keine einzelne Ich mehr, sondern nur ein einziges; Gott ist das durch alle hindurchtönende Ich und der Mensch in Wahrheit nur eine Maske [1]).

Dies ist die nothwendige Konsequenz dessen, was in der Hegelschen Philosophie Spekulatives ist, alles Besondre muß in der Einheit untergehn. Wird einmal nach Analogie der Chimäre von einem allgemeinen Leben ein allgemeines Wissen nicht als bloßer Inhalt, sondern mit der Form des Selbstbewußtseins angenommen, so giebt es kein einzelnes, dieses Allgemeine ist zugleich das Einzelne.

Andre haben sich ganz von den spekulativen Elementen der Hegelschen Philosophie, wenigstens faktisch, losgemacht, unter ihnen Strauß. Diesen gilt nur die empirische Wirklichkeit der äußern sinnlichen Erfahrung, die Gegenwart und ihre unmittelbare Wirklichkeit hat allein Interesse. Strauß hat es in seiner Dogmatik versucht, die Dreieinigkeitslehre vor der Kritik der Geschichte zerfallen zu lassen, aber selbst wenn der Versuch auf weniger oberflächlichen Studien ruhte, würde er doch nur für den bloßen Empiriker etwas beweisen.

Während die Hegelsche Schule sich in ein immer negativeres Verhältniß zum Christenthum stellte, setzte sich in der neuesten Zeit Schelling in eine freundschaftlichere Beziehung. In den in Berlin und München gehaltenen Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung versuchte er, der frühern, von ihm als negativ bezeichneten, Philosophie gegenüber eine positive aufzustellen. Negativ nennt er sie wegen ihres Verhältnisses zum Sein, sie hat nicht das Seiende, sondern nur das Seinkönnende zum Gegenstand, sie geht vom Denken und dessen Nothwendigkeit aus; die positive aber vom Sein, in ihr herrscht die Freiheit des Denkens und sie hat die Erfahrung zu ihrer Begleiterin. Das Ende der negativen Philosophie ist der Begriff des nothwendig Existirenden, dessen Sein schon

---

1) Vgl. besonders den Abschnitt über die Möglichkeit der Menschwerdung.

durch den Begriff gegeben ist. Hier sucht sie den Uebergang aus dem Denken ins Sein, ohne ihn doch wirklich machen zu können, denn der ontologische Beweis sagt nur, daß Gott nothwendig existire, wenn er existire. Hier knüpft nun die positive Philosophie an; da sie aber nicht vom Denken, sondern vom Sein anfängt, so muß sie den Begriff, durch welchen das Sein gegeben sein sollte, fallen lassen und sogleich vom Sein als dem geradezu oder blind Seienden anfangen, wo das Sein allem Begriff zuvorkommt. In der negativen Philosophie ist dies als bloße Idee, hier wird es als existirend gesetzt [1]). Dies Sein kommt allem Denken, aller Möglichkeit zuvor, es geht nicht erst aus einer Potenz ins Sein über, ist aber deßhalb auch das völlig Qualitätlose und hat zu seinem Wesen nur das Sein. Aus diesem qualitätlosen Sein scheint nun durchaus kein Uebergang zu irgend etwas Bestimmtem möglich, aber es ist das höchste Gesetz alles Seins, das Gesetz der realen Weltdialektik, daß nichts unversucht, alles offen, klar und entschieden sei; so muß auch jenes blind Seiende oder nothwendig Seiende sich als solches erst bewähren. Dadurch wird dies nothwendig Seiende Gott, und insofern ist dies Gesetz nicht etwas Gott Fremdes, es ist vielmehr die Idee der Gottheit, die dem vom Sein gleichsam Prävenirten das Zufällige seines Existirens offenbart und die Potenz, durch die er sich von jener gleichsam ihm zuvorkommenden Nothwendigkeit befreit, die doch als ihm zuvorkommend für ihn etwas Zufälliges ist. Dies wird so dargestellt: dem blind Seienden zeigt sich ein andres Sein, das es in sich aufnehmen kann, wenn es will, durch diese Möglichkeit eines Andersſein sieht sich das Sein von jener Nothwendigkeit frei, es sieht sich nun als ein Seinkönnen durch bloßen freien Willen, und wird sich dadurch erst als Wille, Gottheit; in diesem Seinkönnen ist es das Ueberseiende, Gott, das Seinkönnen ist principium divinitatis. Allerdings ist in diesem Anderswerden ein Außersichsein Gottes gegeben, aber nur darin liegt das göttliche Leben. Gott ist die unendliche

1) Schellings Philosophie der Offenbarung, herausgegeb. v. Paulus. Vgl. besonders Vorles. XI-XVII.

Macht des Außersichseins, aber er bleibt auch da frei, weil er nicht blindlings übergehende Potenz, sondern gegen dies Anderssein durch den ihm vorausgehenden Akt des blinden Existirens und umgekehrt durch diesen gegen jenes Anderssein frei ist. Es ist aber jenes Anderssein für Gott nur Stoff, Materie seiner Gottheit, durch deren Negazion er sich verwirklicht als Geist. So erscheint Gott als Herr dreier Potenzen, nämlich der Möglichkeit des Andersseins, der das reine Sein zur Potenz zu erheben, in Spannung zu setzen und dadurch das Anderssein zu negiren und damit drittens der Möglichkeit sich als vom nothwendig Seienden freies, als sein und nichtsein Könnendes, als Geist zu setzen, denn Geist ist, was frei ist zu wirken und nicht zu wirken, das im Sein sich behält, sich selbst gleich, also Seinkönnendes ist [1]). Diese dritte Möglichkeit ist dann das als sein Könnendes auch sein Müssende, das dem unvordenklich Seienden als das sein Sollende erscheint. So wäre dann freilich nicht die Existenz Gottes, denn dies ist unmöglich, wohl aber die Gottheit des Existirenden, des actu von sich selbst ewig Seienden bewiesen.

Hier erscheint also wieder der Prozeß, durch den Gott erst als freier Geist verwirklicht wird. Durch diesen Prozeß entsteht die Welt, doch soll Gott ihrer nicht zu seiner Verwirklichung bedürfen, er ist nach Schelling Gott schon als Herr jener Potenzen, wenn sie auch nur Möglichkeiten sind; er steht über dem Prozeß als der die Potenzen in Spannung setzende. Diese Potenzen erhalten aber die Stellung, daß die Möglichkeit des Andersseins die causa materialis der Schöpfung ist, in den göttlichen Willen aufgenommen ist es das πρῶτον ὑποκείμενον der Schöpfung, und man kann insofern sagen, die Welt sei aus nichts geschaffen, weil es sein Sein nur im göttlichen Willen hat; der Wille aber ist Ursein, Stoff, aus dem alles [2]). Dieser Stoff wird dann überwunden durch das zur Potenz erhobne reine Sein, welches sich durch Negazion desselben wiederherstellt, doch kann dies nur stufenweis geschehn. Diese zweite

1) A. a. O. S. 471. 472.
2) A. a. O. S. 481—485.

Potenz des Seins wird dann die causa efficiens (das formale Prinzip). Die dritte Potenz ist das die Stufen Bestimmende, der Geist, als Ziel des Ganzen, die causa, in quam oder secundum quam omnia fiunt. Damit ist dann der Prozeß geschlossen, die Materie ist völlig überwunden und über dem mannigfaltigen Sein ist der Geist als beschließende Macht aufgegangen. So vollendet sich in diesem Prozeß die Welt; der Zweck aber, weßhalb Gott sie verwirklicht, alles nicht bloß in der Idee beschlossen bleibt, ist sein Bedürfniß erkannt zu werden. Gott aber ist als Herr der drei Potenzen der All-Eine, nicht bloß der Einzige, denn das ist er nur als unendliche Substanz, aber nicht diese substanzielle Einheit, sondern die übersubstanzielle in den Potenzen ist Gott. Der Begriff des Alleinen hat seinen bestimmteren Ausdruck in dem des dreieinigen Gottes. Vor und in der Schöpfung erscheinen freilich nur noch die drei Potenzen, aber am Ende derselben sind sie Persönlichkeiten. Durchaus über dem Prozeß bleibt der Vater, aber die zeugende Kraft desselben geht im Setzen des Andersseins, welches zum materiellen Prinzip wird, in den Prozeß ein; eben dadurch wird das unvordenkliche Sein als Potenz gesetzt, und zwar so, daß es sich in unablässigem Akt verwirklichen muß, es ist als die so gesetzte Potenz die gezeugte. Ist diese durch völlige Ueberwindung des materiellen Prinzips verwirklicht, so ist sie Herr des Seins wie der Vater, und daher nicht mehr bloß Potenz, sondern Persönlichkeit [1]). Die dritte Potenz ist dann das eigne vom unvordenklichen Sein befreite, aber damit negirte Wesen Gottes. Auch diese hat nach völliger Ueberwindung jenes materiellen Prinzips die Herrschaft über das Sein, ist also eben so Herr und Persönlichkeit wie der Vater und der Sohn; doch sind nicht drei Götter, weil das Sein und also auch die Herrlichkeit des Seins eine für alle gemeinschaftliche ist. Der Unterschied des Sohnes und Geistes vom Vater ist der, daß ihnen die Herrlichkeit und Persönlichkeit erst gegeben ist, nur der Vater als die ursprüngliche Persönlichkeit ungezeugt

---

1) Herr über ein Sein, das ist der Begriff der Persönlichkeit. A. a. O. S. 475.

ist. Jene sind während des Prozesses nur Potenzen, das Produkt des Prozesses ist die Natur, die wesentlich auf der Spannung der Potenzen beruht, indem jedes Ding ein Verhältniß derselben ist, keins aber ihre völlige Einheit ausdrückt. Die Spannung hört auf am Ende der Natur, dies aber ist im ursprünglichen Menschen, so werden hier die Potenzen Persönlichkeiten, die Gottheit ist in ihnen vollendet und es ist der Prozeß, welcher in Ansehung der Dinge Prozeß der Schöpfung ist, in Ansehung Gottes theogonischer Prozeß [1]).

Dies ist das zunächst auf die Trinitätslehre sich Beziehende; wie dann diese ewige, unbewegliche Welt durch den Menschen eine bewegliche wird, hat, obgleich das Fürsichsein des Sohnes dadurch vermittelt wird, keine so unmittelbare Beziehung dazu. Der Unterschied dieses Systems ist übrigens von dem der frühern Schriften Schellings nicht so bedeutend, als es anfangs scheinen könnte, das dort Gegebene erscheint hier nur bestimmter ausgebildet, das Weitere ist großentheils nur Veränderung der Form. Die frühere Indifferenz ist hier das nothwendig Seiende, oder, wie Schelling besser sagt, das blind Seiende, denn da, wo von allem Begriff abstrahirt werden soll, kann von Nothwendigkeit nicht die Rede sein. Dies blind Seiende wird nun gesetzt — wir wollen es als existirend haben — Vorles. XI S. 447 —, aber es geht diesem blind Seienden eben so wie früher der Indifferenz, es ist nicht so durchaus qualitätlos, es wird sogleich mit der Möglichkeit des Andersseins ein materielles Prinzip hineingetragen, und dies Anderssein bleibt nicht bloße Möglichkeit, sondern wird durch den Willen des Seienden Wirklichkeit. Alles dies zerfällt in sich selbst. Das blind Seiende ist eine bloße Abstrakzion ohne alle Realität, nun wird ihm sogleich noch ein Wille zugeschrieben, von einem ihm Gegenständlichwerden des nothwendigen Seins gesprochen, einer Befreiung davon, einer Möglichkeit des Anderswerdens; das ist nur eine andre Form, wodurch Schelling es versucht, den Prozeß des Werdens bei der Einheit der Substanz zu begründen, aber das Unmögliche gelingt hier so wenig als in der

1) A. a. O. S. 533.

Darstellung seiner Philosophie in der Zeitschrift für Physik. Wir können diese Formen übergehn, denn es kommt doch darauf zurück, daß es nun einmal Gesetz alles Seins ist, nichts unversucht zu lassen; alles muß klar und bestimmt sein, oder, bestimmter ausgedrückt, alles muß sich durch Ueberwindung seines Gegensatzes verwirklichen. Das blind Seiende hat nun freilich keinen Gegensatz, der wäre höchstens das Nichtseiende, d. h. eben so wohl eine bloße Abstrakzion als jenes. Schelling spricht auch viel von der Wichtigkeit des Begriffs des relativ Nichtseienden, den er eingeführt habe, aber es ist nur zu bedauern, daß dieser Begriff mit dem ganzen hohlen Formalismus, dem er angehört, eine solche Wichtigkeit erlangt hat. Hier gilt von dem qualitätlosen Sein das faustische „in deinem Nichts glaub ich das All zu finden", es ist eigentlich der Komplex aller Qualitäten, das in reiner Abstraktheit gedachte All, die Einheit, aus der sogleich die Zweiheit hervorbricht, nämlich das Real= und Formalprinzip. Das Realprinzip soll nun zugleich der Wille sein, dieser ist Urstoff, aus dem alles ist; gegen ihn reagirt das zur Potenz gewordene in sich zurückgedrängte, und dadurch zu sich gekommene, in Spannung gesetzte, nothwendige Sein, um sich als Nothwendiges gegen jenes Zufällige zu bewähren, der Kampf jener beiden Potenzen hat dann in der Natur sein reales Dasein, jedes Ding ist ein Verhältniß derselben; die Vollendung soll die Einheit derselben sein, wo die Materia ganz durch die Form gefaßt und durchdrungen, die Zufälligkeit des Willens durch die Nothwendigkeit des Denkens ganz gefaßt und dadurch Freiheit geworden ist. Der Schein, als würde mit allem diesem etwas der Wirklichkeit Analoges gegeben, wird nur durch die hohlsten Bestimmungen möglich; Wille ist Urstoff, und der Urstoff ist blindes Wollen, eigentlich die ins Unendliche sich expandirende Substanz, Subjekt des Verstandes, d. h. sein reales Substrat; Verstand ist die zum Stehen gebrachte Urpotenz, das aus der Bewegung zurückgekommene, sich selbst besitzende Prinzip der Bewegung [1]). Wird auf solche Weise das Geistige ins bloß Physische hinabgezogen,

1) S. 491 f.

so kann es scheinen, als werde etwas erklärt, in Wirklichkeit aber ist nur etwas ganz Andres untergeschoben, die bloße Bewegung ist kein Wille, eine in sich zurückgebrachte Bewegung aber ist ein innerer Widerspruch, der nur dadurch nicht so grell hervortritt, daß die Bewegung als Wille gesetzt ist. Das ist aber gerade die Haltlosigkeit des Ganzen: will man aus dem Begriff der Bewegung Ernst machen, so wird man auf den Willen und von diesem wieder auf die Bewegung zurückgewiesen. In dem Ganzen hat aber der Wille so wenig Raum als der Verstand, alles bleibt durchaus in dem Raum des bloß physischen Prozesses, und das Resultat desselben kann so wenig der Geist sein als es in der Abhandlung von der Freiheit der Fall war, der ganze Weltprozeß kann höchstens als ein ausgedehnter Kristallisazionsprozeß betrachtet werden, das Ende ist dann der vollendete Kristall, aber nicht der Geist. Beim Kristall möchte man sagen können, daß die Materie ganz in die Form gefaßt sei, aber nicht beim Geist. Ueberhaupt ist es ein nichtiges Bemühen die Dinge aus Materie und Form zusammenzusetzen, aus diesem rein empirischen Dualismus sollte man endlich sich losmachen, beides ist an sich todt und kommt auch in der Vereinigung nie zum Leben. Geht man auf den Ausgangspunkt, das nothwendig Seiende zurück, so kann auch das Resultat des Prozesses nur die Bewährung des nothwendig Seienden als nothwendig Seiendes sein, so scheint es auch anfangs, dann soll aber aus dem Prozeß etwas ganz andres, nämlich Gott als Geist hervorgehn. Diese Erschleichung wird durch eine andre schlecht verhüllt: das unvordenklich Seiende sieht sich als Herr der Potenzen, d. h. das unvordenklich Seiende ist nie als bloß Seiendes, sondern sogleich als Gott, mit der sehr bestimmten Qualität des Geistseins gedacht, nur daß dieser sich erst in der Ueberwindung des Materiellen verwirklichen muß nach der Behauptung, daß nichts unmittelbar bewußt sei, sondern es erst aus dem Bewußtlosen werde. Dies möchte man im Bereich des Endlichen passiren lassen, nur aber muß das, was zum Bewußten werden soll, schon die sehr bestimmte Qualität des Geistes als Potenz haben, nicht aber darf der schlechte Schluß gemacht werden: weil das Bewußte früher be-

wußtlos war, so ist die Bewußtlosigkeit die Potenz des Bewußtseins. Aber es geht auch hier wieder wie früher, vom blind Seienden wird man auf Gott und von Gott auf das blind Seiende zurückgewiesen. Von einem Herrn der Potenzen kann gar nicht die Rede sein, weil das blind Seiende sich gar nicht als Herr sehen, auch überhaupt nicht sehen kann. Damit fällt die behauptete Persönlichkeit Gottes, das Bleiben der absoluten Persönlichkeit außerhalb des Prozesses, das Persönlichwerden der drei Potenzen [1]. Auch diese Philosophie der Offenbarung ist wieder ein Beleg zu jenem sich in verschiednen Formen Herumwerfen. Auch hier sind bedeutende spekulative Ideen, aber sie bleiben bloß Ahnung, so wie sie in bestimmten Gestalten erscheinen sollen, gehen sie im Kampf mit der Form unter, weil Schellings zum Konkreten hingewandter Geist sich in diesem hohlen Formalismus nicht bewegen kann, dennoch sich immer wieder hineinwirft.

1) Weitere Bemerkungen und eine ausführlichere Kritik konnte hier überflüssig erscheinen, da sie schon in dem über Schellings frühere Schriften Gesagten und überhaupt in dem Vorhergehenden enthalten ist.

Vierte Periode.

Wiederaufnahme des Dogma auf theologischem Gebiet.

Die vorige Periode schloß in der Theologie mit der Vollendung einer bloß äußerlichen Reflexion auf das Dogma, die es am Ende nur völlig negiren konnte. Sie kann insofern als eine Fortsetzung der mittelalterlichen Entwicklung angesehn werden, der sich das affirmative Verhältniß, welches dort versucht war, als unmöglich ergeben hatte. Als eine solche Spitze des Subjektivismus und Empirismus aus dem Ende des Mittelalters läßt sich besonders der vollendete Razionalismus ansehn in seinem zerrissenen, zerstückelten Wesen, nur so daß der Supranaturalismus mit ihm durchaus dasselbe Loos theilt, wenn er auch auf der Hälfte des Weges anhält. Vereinzelung, Zerfallenheit, Unfähigkeit ein gegebenes Ganze als organisches, lebendiges Ganze aufzufassen oder selbst ein solches Ganze hervorzubringen, sind die charakteristischen Kennzeichen auf beiden Seiten. Der unglückliche philosophische Dilettantismus hinderte jede freie Selbständigkeit, jede wirkliche Produktivität. Die ältern Theologen hatten sich meistens dem kantischen Kritizismus, die jüngern dem Schellingianismus und Hegelianismus hingegeben, ohne doch völlig Ernst damit zu machen. Dennoch war in dieser destruktiven Tendenz durchaus eine positive Grundlage, der Keim eines neuen kräftigen Lebens. Das Subjekt hat vollkommen Recht, jedes ihm wirklich Fremde von sich abzuweisen, wäre dies die Trinitätslehre, so müßte auch sie zurückgewiesen werden. Dies muß immer als der unverlierbare Gewinn jener Zeit festgehalten werden, daß das Subjekt mit seinem ganzen

ungetheilten Wesen muß bei dem sein können, was Inhalt seines Glaubens sein soll, nur daß man das Subjekt nicht auf den platten Boden einer ganz gemeinen, sinnlich empirischen Wirklichkeit beschränke. Doch dies war eigentlich nur im Eudämonismus geschehen, und schon mit Kant beginnt eine neue Zeit; doch hatte sie in der Theologie zunächst nur die destruktiven Tendenzen verstärkt; die deutsche Philosophie bildet eine Uebergangsepoche, die sowohl dieser als der vergangnen Periode angehört. Kant gab in der praktischen Philosophie dem Ich wieder einen unendlichen Inhalt, Fichte erweiterte es zum absoluten, Schelling und Hegel versuchten es, die Menschheit als den Boden für die Verwirklichung des Absoluten zu begreifen. Hier ist schon ein neues frisches Leben, wirkliche Produktivität, großartige Tendenzen und Systeme, die diesen Namen verdienen, die auch in ihren disparaten Elementen lebendige Ganze, nicht bedeutungloses Flickwerk sind. Hier sind lebensfrische Keime einer neuen Zeit, die man freudig anerkennen muß, wenn man auch sieht, daß in der Idee des Ganzen noch das Einzelne untergeht und die konkreten Bestimmungen des Einzelnen nicht zu ihrem Rechte kommen, daß man oft mehr rasch als besonnen verfahren ist.

Auch in der Theologie sehen wir um dieselbe Zeit ein neues, frisches Leben erwachen. Geschehn konnte dies, wenn der Gewinn der vergangnen Zeit nicht verloren gehen sollte, nur dadurch, daß das Subjekt sich in sich vertiefte und den religiösen Inhalt, welchen es als einen äußerlichen negirt hatte, wieder aus sich zu erzeugen suchte. Nur so konnte ein lebendiges in sich zusammenhängendes Ganze entstehn, nur so das wirklich in seinem innern Kern Fremde ausgesondert werden. Dies konnte jedoch nicht innerhalb des Razionalismus, so wenig des Schellingschen und Hegelschen als des Kantischen geschehen; Theologie, zumal christliche war hier unmöglich; daß man sie dennoch versuchte, daß man sie nicht durchaus in der Philosophie aufgehn ließ, hat den dogmatischen Versuchen ihre Unsicherheit und Halbheit, ihr ganzes schwankendes haltloses Wesen gegeben. Diese philosophischen Systeme waren freilich weit von dem schalen Empirismus einer bloß äußern sinnlichen Erfahrung

entfernt, sie suchten das Unendliche im Menschen, aber sie betrachteten ihn nur wie er an sich ist, in der ungehemmten Entwicklung einer reinen Natur, das Böse wurde immer entweder zu einem bloßen Mangel, Schwäche, oder zu einem nothwendigen Moment der Entwicklung ohne fortdauernd verschuldende Wirkung und ohne eine eigentliche Erlösung. Davon, daß die Menschheit eine gefallene, Erlösung und Versöhnung bedürfende sei, fehlte die Erkenntniß, denn was unter jenen Namen in diesen Systemen vorkommt, hat einen ganz andern Sinn. So war hier eigentlich nur Philosophie, nicht Theologie möglich, die doch Religionslehre sein soll, da die Religion immer den gefallenen, der göttlichen Strafgerechtigkeit verschuldeten, Menschen mit seinem Erlösungs- und Versöhnungsbedürfniß zum Gegenstand hat. Von den dogmatischen Systemen, die dennoch auf diesem Boden entstanden, gilt, was Jacobi von den Dingen an sich im Kantischen Kritizismus sagte, man konnte ohne die kirchliche Dogmatik nicht hineinkommen, mit ihr nicht darin bleiben; es waren immer nur Reflexionen über einen gegebenen Stoff, ohne Herz zum Dogma, wie zur reflektirenden Subjektivität. Dieser Halbheit mußte ein Ende gemacht werden, man mußte den Muth haben, jenen ganzen Stoff wegzuwerfen, um zu sehen, was für einen Inhalt seines religiösen Denkens und Lebens das Subjekt hinzustellen vermochte. Dies that Schleiermacher, der für die Theologie dasselbe ist, was Fichte für die Philosophie; er wagte es aus der Subjektivität auf religiösem Gebiet Ernst zu machen und in der Gewißheit des christlichen Geistes in sich und der Gemeine die ganze mühsame Arbeit der Jahrhunderte mit ihrem Erwerb und ihrer Last abzuschütteln, um das Wesentliche aus sich als einem Gliede der christlichen Kirche wiederzuerzeugen. Das ungebundene freudige Kraftgefühl einer solchen durchgeführten Subjektivität, welche weiß, daß sie in sich, sobald sie will, die ganze Wahrheit finden kann, ist als Grundlage in den sämmtlichen Schriften Schleiermachers zu erkennen [1]. Aehnliches könnte

---

1) Als das Gefühl freudiger Sicherheit, die ihren Schwerpunkt in sich selbst gefunden hat, erscheint dies besonders in den frühern Schriften,

man freilich auch sonst zu finden glauben, aber der große Unterschied von den kleinen Geistern, welche Aehnliches meinten oder noch meinen, ist, daß Schleiermacher eine wahrhaft produktive, geniale Natur war, die den nothwendigen Inhalt des christlich-religiösen Lebens und Denkens wirklich in sich trug und ihn aus dem tiefen Quell ihrer religiösen Subjektivität auch großentheils hervorgeholt und hingestellt hat. Dies bezeichnet dann die zweite, die schaffende Periode seines Lebens, die sich jedoch von der ersten nicht losreißen läßt. Diese stellt ihn in eine gewisse Beziehung zu Hegel, aber besonnener als dieser versuchte er nicht, das Verschiedenste bloß in die Form des Werdens, die Momente des Begriffs zu fassen, er sah, daß dies nur den Schein der Einheit und einer spekulativen Begründung gab, und wies die metaphysischen Fragen zurück, indem er auf dem Gebiet der Religion sich durchaus auf die unmittelbaren Aussagen des christlichen Bewußtseins beschränkte. Alle Bestimmungen über das Wesen Gottes weist er also durchaus zurück, nicht, wie Gott an sich ist, sondern wie er gewußt wird, will die Glaubenslehre entwickeln. Gott ist für das Subjekt nur im Gefühl gegeben, das absolute Abhängigkeitsgefühl weist auf ihn hin, und er kann nur gewußt werden, sofern er dies in seinen verschiednen Formen und Zuständen bestimmt, doch darf auch das dadurch Gesetzte nicht als objektive Bestimmung angesehen werden, denn Gott ist nur die Einheit, der absoluten Kausalität, welche nothwendig als reine Thätigkeit, aber auch nur als solche zu fassen. Auch hier erscheint Schleiermacher als die Vollendung der alten und der Anfang der neuen Zeit. Die Transcendenz Gottes für das Wissen, die Unerforschlichkeit seines Wesens ist hier nicht mehr ein leeres Wort, es ist durchaus auf jede Bestimmung verzichtet, aber zugleich ist Gott nicht dem Menschen fern, er ist ihm unmittelbar gegenwärtig im Gefühl, jenes schließt die alte, dies eröffnet die neue Zeit. Aber diese Unmittelbarkeit schließt das

---

vor allen in den für Schleiermachers Charakteristik so wichtigen Monologen. Vgl. auch die hieher gehörigen Stellen im Rahels Briefen, doch verstand sie ihn in seiner spätern Zeit nicht mehr.

göttliche Wesen dem Denken nicht auf, Gott offenbart sich nicht dem Bewußtsein; — dies setzte ihm gegenüber eine gewisse Selbstthätigkeit und Freiheit voraus, aber dann wäre das Abhängigkeitsgefühl nicht mehr ein absolutes, — sie schließt ihn vielmehr mit dem Sein der Welt als die absolute Thätigkeit in ihrer absoluten Passivität zusammen, sie wird seine vollkommene und nothwendige Offenbarung. Hier liegt zugleich das religiöse und das pantheistische Element in Schleiermachers System, das religiöse, sofern Alles allethalben von Gott abhängig ist und der Mensch besonders in allem, was eigentlich Thätigkeit in ihm ist, sich von Gott bestimmt weiß, das pantheistische sofern Gott in seiner völligen Immanenz in der Welt aufgeht, für sie überhaupt als die absolute Thätigkeit, für den Menschen besonders als Grund des absoluten Abhängigkeitsgefühls. Die Persönlichkeit Gottes fehlt hier. Er hat zu seinem nothwendigen Korrelat die Welt, er wird fast nur zu ihrer lebendigen Einheit. Sofern nun der Mensch seiner Idee nach das Erkennen der Erde in ihrem Sein und Werden ist, liegt hier der Punkt seiner wesentlichen Einheit mit Gott. Der Mensch in seiner Abhängigkeit von der substanziellen Welt und ihrem unwesentlichen Erscheinen ist der gefallene, zu erlösende; erlöst wird er, wenn er unabhängig wird von der Macht des vereinzelten Daseins, der bloßen Erscheinung, wenn er sich einzig von dem einen Absoluten, von Gott abhängig weiß; dann erhält diese absolute Abhängkeit eine absolute Freiheit zu ihrem Korrelat, alles wird reine Thätigkeit im Menschen, es kommt zum Sein Gottes in ihm, das ja eben die reine Thätigkeit ist.

In dieser ganz allgemeinen eigentlich inhaltleeren Bestimmung des göttlichen Wesens als reiner Thätigkeit hat das Mangelhafte der Schleiermacherschen Glaubenslehre seinen Grund [1]). Darin aber hat sie ihre Bedeutung, daß die sämmt-

---

1) Dies erinnert an die Schleiermachersche Kritik der Sittenlehre, wo die Vollkommenheit als Ziel des sittlichen Strebens erscheint, auch ein bloßer Größenbegriff ohne qualitative Bestimmtheit, in den diese dann erst, als wäre sie schon damit gegeben, nachträglich hineingebracht wird.

lichen christlichen Interessen dennoch eine, freilich dadurch modifizirte, aber tiefeingehende Berücksichtigung finden. Obgleich also von hieraus schon sich erkennen läßt, daß Gott als abstrakte Einheit, als reine Thätigkeit, als immanente Kausalität der Welt erscheinen wird, daß die trinitarischen Unterschiede ausgeschlossen werden müssen, so ist es um so nothwendiger zu sehn, wie die subjektiven Grundlagen der Trinitätslehre hier behandelt sind.

Der Unterschied von Sünde und Gnade wird in seiner ganzen Entschiedenheit anerkannt. Ohne irgend einen paganisirenden Pelagianismus sieht Schleiermacher in Christo den einzigen Quell unsündlicher Vollkommenheit und Seligkeit für die Menschen, vor ihm ist nur ein Leben der Sünde und überall außer ihm, er ist der Erlöser, aber sofern die Erlösung die Vollendung des Menschengeschlechts ist, hat in ihm der Begriff der Menschheit in ihrer Idealität seine Wirklichkeit. Er ist ein geschichtliches Einzelwesen, aber als Erlöser zugleich urbildlich, in ihm ist das Gottesbewußtsein vollendet [1]. Die Urbildlichkeit Christi ist eben dadurch begründet, daß in seinem Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein immer schon mitgesetzt war, dies ist dasselbe, als wenn ein Sein Gottes in ihm ausgesagt würde. Ein Sein Gottes in ihm kann jedoch eigentlich nicht von irgend einem einzelnen Dinge ausgesagt werden, da dies reine Thätigkeit, in dem einzelnen Dinge aber immer ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden ist; eigentlich könnte nur von einem Sein Gottes in der Welt als Ganzem gesprochen werden und man könnte es im Einzelnen nur insofern annehmen, als in ihm als lebendigen vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt repräsentirt ist. Es kann also nur im vernünftigen Wesen der Fall sein, aber auch in diesem ist es nur durch Christum, denn ohne ihn machte es sich noch nicht als Thätigkeit geltend und wurde immer wieder vom sinnlichen Selbstbewußtsein überwältigt. Nur in seinem Selbstbewußtsein bestimmte das Gottesbewußtsein ausschließlich jeden Moment

---

1) Glaubenslehre. II Ausgabe. §. 93. Vgl. Dorner a. a. O. S. 487—529.

und diese vollkommene Einwohnung kann als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst gesetzt werden [1]).

Hierin liegt schon die Abneigung gegen die kirchlichen Bestimmungen über die Person Christi, und wenn auch das Sein Gottes in Christo so als innerste Grundkraft bestimmt wird, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, die alle Momente zusammenhält, daß alles Menschliche nur den Organismus dafür bildet, und als aufnehmendes und darstellendes System sich verhält, wie die andern Kräfte zur Intelligenz [2]), so will er doch keineswegs den kirchlichen Ausdruck, die göttliche Natur habe die menschliche in die Einheit ihrer Person aufgenommen, gelten lassen, hauptsächlich weil dadurch die Persönlichkeit Christi von der der zweiten Person im göttlichen Wesen abhängig gemacht werde [3]).

Wird schon die Christologie vom Trinitätsdogma unabhängig gemacht, so geschieht dies noch mehr in der Lehre von der Heiligung, denn hier ist der h. Geist durchaus nur der Gemeingeist der christlichen Kirche, welche die Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt. So kommt es auch bei uns zu einem Sein Gottes in uns, indem die lebendige Empfänglichkeit sich zur freien Selbstthätigkeit erweitert. Indem aber jeder Antheil an diesem Geiste hat nicht für sich in seinem persönlichen Selbstbewußtsein, sondern nur sofern er sich seines Seins im Ganzen der Kirche bewußt ist, so ist auch die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in den Gläubigen nicht eine personbildende. Hierin liegt der Unterschied von Christo; die Persönlichkeit des Gläubigen ist schon außerhalb dieser Vereinigung theilweise entwickelt, es fällt also nicht die ganze Thätigkeit so in die göttliche Natur, daß die menschliche nur Organ wäre [4]).

Hiermit wird kein Unterschied irgend einer Art in das Wesen Gottes gesetzt, die Trinitätslehre hat also ihre Begründung in den Lehren von der Erlösung und Heiligung verloren, und muß, da ja die spekulative Begründung von Schleiermacher

---

1) §. 94.
2) §. 96.
3) §. 97.
4) §. 121—123.

zurückgewiesen ist, ihren Platz in der christlichen Glaubenslehre ganz aufgeben, denn sie ist nicht eine unmittelbare Aussage über ein frommes Selbstbewußtsein, sondern eine Verknüpfung mehrer [1]). Das Interesse dieses Dogma liegt nur darin, daß das christliche Selbstbewußtsein sich entschieden dagegen auflehnt, wenn man die Vereinigung des göttlichen Wesens mit dem menschlichen in Christo und der Gemeine in einem uneigentlichen Sinn verstehn oder das Göttliche in beiden zwar als ein höheres aber der Gottheit untergeordnetes Wesen auffassen wollte. Darum bedingen sich Abweichungen in der Trinitäts- und der Erlösungslehre gegenseitig. Nur insofern ist die Trinitätslehre der Schlußstein der Dogmatik, als jene wesentlichen Elemente darin niedergelegt sind, aber die Gleichstellung des Göttlichen in jeder dieser Vereinigungen mit dem in der andern und dem göttlichen Wesen selbst ist auch das Wesentliche derselben. Hierbei bleibt Schleiermacher stehn und kann seinem Prinzip nach auch nicht weiter gehn, etwa zu einer Dreiheit der Personen bei der Einheit des Wesens. Dies würde zu den von ihm abgewiesenen metaphysischen Spekulazionen führen, indem man nicht bei den unmittelbaren Aussagen über jene Vereinigungen selbst stehn bleibe, sondern sie auf eine Sonderung im göttlichen Wesen selbst zurückführe, und nachdem man das für die Vereinigung mit Christo bestimmte Glied Sohn genannt, dem entsprechend auch den Vater als eine solche Sonderung gesetzt habe. Dies findet Schleiermacher so wenig im christlichen Selbstbewußtsein als in der Schrift begründet, und modifizirt nun den ersten Satz so, daß die orthodoxe Trinitätslehre auch nicht unmittelbare oder nothwendige Verknüpfung von Aussagen über unser christliches Selbstbewußtsein sei, sie sei erst da zu einer solchen Aussage geworden, als man die Sonderung des Seins Gottes an sich und des Seins Gottes für jene Vereinigungen in das göttliche Wesen selbst gesetzt habe. Es sei also jenes Dogma für uns durchaus transcendent und unser Glaube an unsre Lebensgemeinschaft mit Christo, wie an ihn selbst würde auch ohne dies ganz derselbe bleiben, spekulative Deduktionen

1) §. 170.

aber würden der christlichen Glaubenslehre fremd sein, da sie mit ihren Grundthatsachen in keiner Verbindung ständen.

So hat das Dogma sein Interesse verloren, aber Schleiermacher findet auch, daß es theils in unauflösliche Widersprüche verwickle, theils nicht leiste, was es beabsichtige.

Die nothwendige Voraussetzung der Trinitätslehre sei doch die doppelte Gleichheit der Personen unter sich und jeder mit dem göttlichen Wesen, denn wären sie nicht unter einander gleich, so wäre in einer Person das eigentlich Göttliche, die andern wären untergeordnet, also nicht eigentlich göttliche Personen, sonst aber wären sie dem Wesen untergeordnet und ihnen allen fehlte die Gottheit; in beiden Fällen fände das christliche Interesse sich nicht befriedigt. Im orthodoxen System findet Schleiermacher die Gleichheit der Personen keineswegs gewahrt [1]), da der Unterschied der Subsistenz hier nothwendig einen Unterschied herbeiführe; denn dieselben Verhältnisse, welche den Unterschied der Personen begründen sollen, schließen auch eine Abhängigkeit in sich. Wenn dem Vater die Macht einwohnt, den Sohn zu zeugen, ohne daß sich im Sohn ein Gegengewicht findet, so ist offenbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes und also auch die Herrlichkeit, die der Zeugende bei dem Gezeugten haben muß, größer als die, welche der Gezeugte bei dem Zeugenden haben kann. Da aber dasselbe bei dem heil. Geiste der Fall ist, so wird jedenfalls durch die Kirche eine Ungleichheit der Personen gesetzt.

Auch in den Beziehungen der Personen zum göttlichen Wesen findet Schleiermacher das kirchliche System mit sich selbst im Widerspruch. Man kann sich nach ihm das Verhältniß zum Wesen nur unter dem Typus des Gattungsbegriffs und der

---

1) Dasselbe hatte Schleiermacher schon in der Abhandlung über den Gegensatz der athanasianischen und der sabellianischen Vorstellung von der Trinität hervorgehoben, wodurch zuerst der Gegenstand auf eine bedeutendere Weise wieder angeregt wurde. Die erste Person werde durch ihren innigern Zusammenhang mit dem göttlichen Wesen über die zweite hinausgehoben, die zweite aber als eine Hypostasirung des Logos über die dritte; die kirchliche Ansicht schwanke zwischen Arianismus und Tritheismus.

darunter enthaltenen Einzelwesen denken; hier muß entweder realistisch die Geschiedenheit der Personen gegen die Einheit zurücktreten, oder nominalistisch die Einheit gegen den Unterschied, doch würde man so an das Tritheistische streifen. Daher muß man entweder die Gleichheit der Einheit und Dreiheit aufgeben, oder unstät zwischen beiden schwanken.

Schleiermacher berücksichtigt endlich noch das Verhältniß unsers Abhängigkeitsgefühls zu dieser Einheit und Dreiheit und findet hier eine neue Schwierigkeit, indem die göttliche Ursächlichkeit in Schöpfung, Erhaltung, Erlösung und Heiligung entweder dem einen göttlichen Wesen als solchem zukomme, den Personen aber nur, sofern sie in diesem seien, oder den Personen als solchen, der Einheit des Wesens aber nur sofern es aus diesen bestehe. Er findet nun, daß sich im kirchlichen System vorherrschend die Sonderung geltend gemacht habe, so daß die göttliche Ursächlichkeit den drei Personen zugesprochen werde, aber mit einem unstäten Schwanken zwischen Einheit und Dreiheit; bald werde gesagt, sie komme ihnen zu nicht sofern sie sich unterschieden, dann aber doch wieder als Personen, aber wieder mit dem Zusatz, daß jede in allen drei Personen eine und dieselbe sei.

Durch solche Widersprüche sieht Schleiermacher sich bewogen, die kirchliche Trinitätslehre aufzugeben, und sich auf die unmittelbaren Aussprüche über das Sein Gottes in Christo und in der Kirche zu beschränken. Theodotianismus und Arianismus sind nothwendig ausgeschlossen, er vertheidigt aber die sabellianische Ansicht als die, welche, ohne eine ewige und persönliche Sonderung in das göttliche Wesen zu setzen, doch Erlösung und Heiligung von Gott ableite.

Es entsteht die Frage, ob das von Schleiermacher Gegebene dem christlichen Bewußtsein genüge. Von einem Standpunkt außerhalb der Schleiermacherschen Glaubenslehre wäre zu erinnern, daß jene hohle Auffassung Gottes als reiner Thätigkeit nicht genüge, daß, wie schon bemerkt, der ganze Gottesbegriff in dem der Welt als einem lebendigen Ganzen aufgehe, und wenn dagegen darauf hingewiesen wird, daß die Welt, auch

als Einheit gedacht, doch eine in sich getheilte und mannigfaltige sei, Gott aber reine Einheit, so wäre mit Strauß und Baur auf das Verhältniß der natura naturans und der natura naturata bei Spinoza als auf ein analoges hinzuweisen [1]. Aber es wird auch die Würde Christi nicht hinreichend durch das ihm zugeschriebene vollkommene Gottesbewußtsein gewahrt. Das Gottesbewußtsein ist der subjektive Reflex des wirklichen Seins Gottes in ihm. Hier ist doppelte Möglichkeit, entweder dieses Sein oder jenes Bewußtsein zu accentuiren. Fällt der Nachdruck auf das Sein, so verschwindet eben damit das Bewußtsein, indem dies unmittelbare Sein in seiner reinen Thätigkeit die zum Bewußtwerden nöthige relative Freiheit gar nicht übrigläßt. Das Menschliche in Christo kann sich hier nur so völlig leidentlich und aufnehmend verhalten, daß es sich ins Doketische verflüchtigt und zum bloßen Accidens am substanziellen Sein Gottes in Christo wird. Läßt man dagegen den Nachdruck auf das Gottes**bewußtsein** fallen, so wird dadurch eine allmälige Auflösung der Vereinigung Gottes mit Christo gegeben, damit aber würde die Immanenz Gottes aufgehoben, es gäbe eine Thätigkeit außerhalb seiner, es könnte am Ende nur die Folge des Seins Gottes in ihm übrig bleiben, nämlich die vollendete religiöse Individualität, aber diese Vollendung würde wesentlich eben so Folge einer Heiligung sein, wie bei uns, nur daß sie ohne Sünde und ohne die Vermittlung durch eine menschliche Individualität geschehen wäre. Würde so eigentlich nur die Verklärung der menschlichen Individualität Tendenz jenes Seins Gottes in Christo, so muß das Sein immer mehr zurück treten, je mehr die Entwicklung sich diesem Ziel nähert, ganz aufhören muß es in dem vollendeten Gottesbewußtsein, denn hier hat sich die ursprüngliche lebendige Empfänglichkeit ganz zur reinen Thätigkeit gesteigert, so daß das individuelle Bewußtsein Christi der wirkliche Reflex der Welt ist, wo alles Leidentliche im Wissen aufgehoben ist. Die Entwicklung wird am Ende gar nicht auf das religiöse Gebiet

---

1) Baur a. a. O. III S. 851, vgl. aber den ganzen Abschnitt über Schleiermacher.

beschränkt werden können, die Individualität muß sich immer fort erweitern und kann nur bei einer völligen Verwirklichung Gottes in Christo als dieser einzelnen Persönlichkeit enden, er würde der persönliche Gott doch ohne Beziehung zur Welt neben dem ihr immanenten sein. Mag man übrigens das Sein Gottes oder das Gottesbewußtsein accentuiren, jedenfalls endet die Bedeutung Christi für die Kirche mit seinem Tode, im ersten Fall, weil die menschliche Individualität, welche immer mehr zum bloßen Accidens an dem substanziellen Sein Gottes wurde, hier völlig aufgehoben ist, im zweiten, weil die vollendete Individualität sich gegen das Sein Gottes in ihr abschließt. Als nothwendige Konsequenz erscheint auch hier das schon bei Sabellius Hervortretende; die Vereinigung des göttlichen Wesens mit Christo, welche das πρόςωπον des Sohnes bestimmt, hört auf, wo das πρόςωπον des Geistes in der Vereinigung mit der Gemeine hervortritt.

Daß Christus für die Kirche selbst keine andre Bedeutung als die des Stifters haben kann, erscheint besonders in der Lehre von der Heiligung. Sie geschieht durch den h. Geist, dieser aber ist die Vereinigung Gottes mit der Gemeine, die nun für den Einzelnen die alleinige Trägerin und Vermittlerin der sündlosen Vollkommenheit und Seligkeit wird. Auch hier tritt die subjektive Richtung hervor; die Gemeine ist dies nicht so sehr, sofern Gott in ihr ist, als sofern sie sich dieses Seins bewußt wird, und die lebendige Empfänglichkeit der Gläubigen zur Thätigkeit sich umbildet. Um so mehr ist sie in ihrer unmittelbaren lebendigen Gegenwart die Vermittlerin mit Gott, Christus aber nur, sofern sein Bild als Reminiszenz in ihr fortlebt. Leiten wir dennoch unsre Vereinigung mit Gott von Christo als ihrem Urquell ab, so geschieht dies nicht in der Unmittelbarkeit des Gefühls, sondern durch die Reflexion, welche einen historischen Anfangspunkt für die Entstehung der Gemeine sucht. Christus ist nicht mehr ihr Regent und Herr, in dem sie in jedem Augenblick ihre Einheit hat. Mit dieser Antiquirung der Bedeutung Christi ist aber dem christlichen Bewußtsein so wenig als den Aussagen der heiligen Schrift genügt. Es ergibt sich immer, daß vom bloß zuständlichen Be-

wußtsein zum gegenständlichen, vom Gefühl zur Reflexion fortgegangen werden muß.

Es könnte scheinen, als ob dies nur an der Form liege, in welcher Schleiermacher die sabellianische Auffassung geltend gemacht hat, und eine andre gefunden werden könne, die allen Forderungen genüge. Aber wollte man dies der vorwaltenden Subjektivität bei Schleiermacher zuschreiben, so hat der Substanzialismus des Sabellius kein besseres Resultat gehabt, eine andre Richtung ist aber nicht möglich. Das Bedeutendste ist jedenfalls, daß sich der Sabellianismus nie von einer pantheistischen Färbung frei machen kann, denn nur in dieser Form hat der Gottesbegriff Weichheit genug für ein wirkliches Sein in Christo und der Gemeine; so wie Gott mit Ausschließung der Trinitätslehre rein als persönliche Einheit erscheint, ist durchaus nothwendige Folge, daß bei konsequenter Durchführung dieses Begriffs der persönlichen Einheit für die Person Christi nur die artemonitische oder arianische Auffassung übrig bleibt. Schleiermacher hat übrigens der nothwendigen Konsequenz der pantheistischen Färbung seines Systems nicht entgehen können, die religiösen und die pantheistischen Elemente zerreiben sich an einander. Es geschieht hier immer dasselbe, was man so vielfach der kirchlichen Trinitätslehre vorgeworfen hat, der Unterschied kann vor der Einheit nicht zu seinem Rechte kommen, beides hebt sich unter einander auf. Es ist schon darauf hingewiesen, daß das Sein Gottes in Christo und der Gemeine nur das Ziel haben könne, sich durch die Wirkung des Gottesbewußtseins selbst aufzuheben, steigert sich die Empfänglichkeit zu freier Thätigkeit, so stellt sich eine relative Thätigkeit neben die absolute, diese ist also eben deshalb nicht mehr die absolute Thätigkeit, oder umgekehrt muß jene durch diese vernichtet werden, damit sie selbst alle Thätigkeit sei. Es muß immer entweder die Individualität oder die absolute Immanenz aufgegeben werden, dies ist der innere Widerspruch jedes Pantheismus. Dies ist aber auch der Grund, weßhalb Schleiermacher nicht über die abstrakte Fassung Gottes als der absoluten Thätigkeit hinausgehn konnte, es muß nothwendig der allgemeinste Charakter genommen werden, weil sich sonst der Gottesbegriff

von der Welt ablösen müßte; hat er an sich eine qualitative Bestimmtheit, so kann er nicht mehr in allem sein, sondern höchstens wirken, er muß dann nothwendig auf irgend eine Weise schon an sich sein, während er in der behaupteten absoluten Immanenz seinen besondern Charakter erst durch das erhält, worin er erscheint, ihn also noch an sich nicht haben darf; nur weiß man dann freilich nicht, wie diese Dinge, in denen Gott nur, wie bei Schleiermacher, als Urkraft ist, zu ihrem eigenthümlichen Charakter gelangen.

Dies wird auch in Schleiermachers System, mit wie großer Genialität es entworfen, mit wie großer Klarheit, Besonnenheit, Umsicht es ausgeführt ist, aufs Neue offenbar, eine solche absolute Immanenz Gottes verwickelt sich nothwendig in innere Widersprüche. Nicht dies ist auch bei Schleiermacher das eigentlich Anregende gewesen, sondern die ganze Größe, Tiefe und Vielseitigkeit seines Geistes, es ist mehr ein zur Produktivität anregendes Wirken gewesen, aber sein Geist war weit genug, um für die verschiedensten Richtungen und Bestrebungen eine Anregung zu geben. Er unterscheidet sich dadurch vortheilhaft von Hegel, dessen Schüler großentheils ohne bedeutende Produktivität und Originalität nur in der einförmigen Richtung seines Systems fortgehen. Die Bestrebungen und Richtungen der Schüler Schleiermachers gehen weit auseinander, aber jene völlige Immanenz Gottes ist fast durchgehends von ihnen aufgegeben, seine Persönlichkeit steht ihnen fest, da sie aber eben so wenig das Eigenthümliche des Christenthums verkennen, so haben sie sich meist mehr oder weniger der kirchlichen Trinitätslehre zugewendet. Ausgangspunkt ist für sie immer die ökonomische Trias, und nur sofern diese sich erst im Gottesbegriff selbst begründen kann, wird zur Wesenstrinität übergegangen. So befestigt sich in ihnen die Theologie auf ihrem eignen Gebiet, ohne sich weiter von der Philosophie abhängig zu machen, ohne sie aber auch von sich abzuweisen; es ist vielmehr bei Nitzsch eben so wenig ein spekulatives Element, als bei Twesten eine tiefe und umfassende philosophische Bildung zu verkennen, aber sie behaupten die Unabhängigkeit der Theologie und machen jenem unglücklichen philosophischen Dilettantismus ein Ende.

Nitsch erinnert gegen den Sabellianismus, daß das ausschließliche Verhältniß des Vaters zur Schöpfung, des Sohnes zur Erlösung schon durch die Stellen der Schrift zurückgewiesen werde, wo die Schöpfung aller Dinge und nicht bloß die Erlösung auf den Sohn bezogen werde, wie auch die Bestimmung als Logos zunächst auf die Schöpfung hinweise [1]. Seine Grundlage hat der Glaube an die Trinität auch nach Nitzsch zunächst in der Heilsökonomie, denn wir finden uns abhängig von einer dreifachen göttlichen Ursächlichkeit, deren jede immer auf die andre so zurückweist, daß eine tritheistische Spaltung für unser Bewußtsein dadurch verhindert wird. Alle drei werden nur in einander, mit und durch einander erkannt, denn „indem wir in Jesus, dem Christus, den eingebornen Sohn Gottes durch den Glauben schauen, erkennen wir in ihm das fleischgewordene Wort, das von Anfang war, durch welches alle Dinge gemacht sind; mit ihm aber zugleich den Vater, der nicht in die Welt gekommen ist, von dem durch sein ewiges Wort alle Dinge sind, der den Sohn der Welt gegeben hat, von dem der Sohn zeuget, und zu dem er führet, und den h. Geist, der vom Vater ausgeht und von Christus dem Herrn gesandt wird, durch welchen wir den Vater und den Sohn erkennen und in dem Sohn dem Vater vereinigt werden." Hieraus folgt aber nicht, daß nur eine sogenannte Offenbarungstrias anzuerkennen wäre, welche auf keinen entsprechenden Unterschied im göttlichen Wesen hinwiese, sondern nur den verknüpfenden Satz für die christliche Lehre gäbe; denn die Zusammenstellung dieser Trias kommt hauptsächlich nicht da vor, wo der Inhalt der Heilslehre angegeben, sondern da, wo der Heilszustand von seiner bewirkenden höchsten Kausalität abgeleitet wird, bald einfach vom Herrn, am gewöhnlichsten zweifach von Gott unserm Vater und von unserm Herrn Jesu Christo, bald auch dreifach. Die Schrift will also damit keineswegs eine bloß subjektive Auffassung und Darstellung des Christenthums geben, sondern indem sie von dieser Trias selbst das Heil ableitet, setzt sie damit eine solche Beziehung der Drei auf einander, daß immer

1) System der christlichen Lehre. 3te Auflage. §. 81—84.

der Eine eine Beziehung auf den Andern einschließt, immer also an eine Gesammtwirkung zu denken ist. Wenn die christliche Kirche auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes tauft, so kann dies auch nicht auf eine Umschreibung der christlichen Lehren bezogen werden, sondern der Katechumen soll durch die Taufe in diejenige Gemeinschaft Gottes kommen, welche eine Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes ist. Dies kann jedoch nicht arianisch gefaßt werden, denn wenn auch einzelne Stellen der Schrift nicht zu widersprechen scheinen, so würde dann doch die Darstellung im Ganzen haben eine andre sein müssen — der Sohn ist aber nie der bloße nazarenische Jesus — die Person Christi würde undenkbar und das christliche Interesse bliebe unbefriedigt. Es sind also in dieser Trias Verhältnisse des göttlichen Wesens zu sich selbst zu erkennen, und wenn wir die Erfahrung jener dreifachen Ursächlichkeit ins Denken hinübernehmen, so kommen wir auf Selbstbeziehungen und Vermittlungen des einigen Gottes.

Diese Selbstbeziehungen sind auch für den Gottesbegriff an sich, selbst abgesehen von dem eigentlich Christlichen keineswegs gleichgültig, sondern es offenbart sich auch hierin, daß erst das Christenthum die Religion κατ᾽ ἐξοχήν ist. Erst durch die Trinität kommt der Gottesbegriff zur Vollendung, ohne ihn ist kein Schutz gegen Atheismus, Polytheismus, Pantheismus, Dualismus. Das Verhältniß Gottes zur Welt wird erst im Trinitätsdogma begriffen, auf der einen Seite der absolute Unterschied von der Welt, auf der andern die innige Beziehung zu ihr. Eben so ist aber auch nur durch dies Dogma dafür gesorgt, daß auch die Offenbarung und Mittheilung Gottes ihn eben sowohl von der Welt unterscheidet, als dazu in Beziehung setzt, und so ist anzuerkennen, daß der unmittelbare Glaube des Christen den Anfang unerläßlicher Spekulazion in sich trage, daß eine gewisse razionale Erfassung dieses Mysteriums erstrebt werden könne und müsse.

Faßt man nun das Verhältniß der Wesenstrias zur Offenbarungstrias genauer ins Auge, so ist allerdings eine gewisse Unangemessenheit darin anzuerkennen, daß die Kirchenlehre ge-

radezu die Bezeichnungen für die Offenbarungen dieser wesentlichen Unterschiede auf das Verhältniß in den wesentlichen Unterschieden selbst übertragen hat, da Zeugung und Ausgehn vielmehr dem Verhältniß Gottes zur Welt als dem Verhältniß Gottes zu sich selbst entsprechen.

Es führt auch wieder der Begriff des göttlichen Wesens selbst, wenn wir ihn nicht in seiner Abstraktheit, sondern in konkreter Wahrheit auffassen, auf solche Unterscheidungen. Wenn doch Liebe und Intelligenz die entsprechenden Prädikate desselben sind, so kann sich der Glaube an die ewige heilige Liebe nur durch die Erkenntniß des vollkommenen ewigen Gegenstands der göttlichen Selbsterkenntniß und Liebe theoretisch und praktisch vollenden, so daß man vom Begriff der Selbsterkenntniß und Selbstliebe Gottes oder vom Unterschiede des in sich verborgenen und sich äußernden, also auch erinnernden Gottes aus am richtigsten zu diesen Unterschieden im Wesen Gottes gelangen würde. Wir können also sagen, daß wir am Trinitätsdogma ein Denkmal der nicht mehr bloß gesetzten, sondern gedachten und begriffenen Unbegreiflichkeit Gottes haben.

Nach dieser Auffassung würde der Sohn das Abbild des Vaters sein, der, in welchem Gott sich objektiv, sich also selbst ein Aeußeres wird, der Geist aber der, in dem der Vater sich selbst erkennt und liebt, während nach der andern Seite hin, nach der der Offenbarung Gottes in der Welt, wie im Sohne der Vater gleichsam sich zu einem Aeußern wird, er auch in ihm der Welt sich offenbart, während er im Geist zur Innerlichkeit und Subjektivität zurückkehrt, wie auch in den Geistern der Menschen das objektiv geschaute Bild des Vaters subjektiv in die Innigkeit des Lebens aufgenommen wird.

So findet Nitzsch gerade in der Trinitätslehre die Möglichkeit dem doppelten Interesse zu genügen, welches einerseits die Immanenz Gottes in der Welt, andrerseits seine Persönlichkeit fordert. Seiner Eigenthümlichkeit gemäß sucht er mehr die Anknüpfungspunkte für das Dogma, selbst in den außerchristlichen Religionen und in der Philosophie, auf. Ihm gegenüber verfährt Twesten mehr sondernd, geht dabei weiter in die ganze kirchliche Entwicklung ein, und versucht besonders,

es in der Verknüpfung mit der ganzen Heilsökonomie für das Bewußtsein zu beleben.

In dem eigenthümlich christlichen Bewußtsein der Erlösung erkennt Twesten den Grund der christlichen Trinitätslehre [1]. Die h. Schrift lehrt uns Gott nicht bloß kennen als Schöpfer, Gesetzgeber, Richter und Vergelter, sondern auch als erlösenden Gott, der von Anfang an beschloß, den gefallenen Menschen wieder aufzurichten und deßhalb, als die Zeit erfüllt war, seinen Sohn sandte. Sie lehrt uns in diesem zu unserm Heil gesandten Mittler nicht einen bloßen Menschen, sondern das ewige Wort, den Abglanz der Herrlichkeit Gottes verehren. Da aber niemand Christum einen Herrn heißen kann, denn durch den heiligen Geist, so lehrt sie uns diesen ermuthigenden, beseligenden Geist nicht als eine bloße Stimmung in uns, nicht als eine Eigenschaft, Thun oder Leiden derer, die ihn besitzen, kennen, sondern als ein höheres göttliches Prinzip, von der menschlichen Persönlichkeit unterschieden, ja ihr entgegengesetzt, dessen Verhältniß zu Gott mit dem des menschlichen Geistes zum Menschen verglichen wird; er wird also als wahrhaft göttlichen Wesens dargestellt, zugleich aber von Vater und Sohn als ein besondres Subjekt göttlicher Eigenschaften und Wirkungen unterschieden. Dies ist das Resultat der Schriftlehre, daß nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn und der h. Geist nicht kreatürlichen, sondern göttlichen Wesens sind; daß die Gottheit des Sohnes und des Geistes nicht bloß die des Vaters, sondern der Sohn vom Vater, der h. Geist von beiden unterschieden, daß aber doch nur ein Gott ist. Dieselbe Tendenz, Modalismus und Arianismus auszuschließen ist auch die der kirchlichen Bestimmungen.

Ist das eigenthümlich christliche Bewußtsein der Erlösung und Versöhnung durch Christum Grundlage der Trinitätslehre, so liegt darin auch die Beziehung auf den doppelten Zustand der Sünde und der Gnade, wovon der eine nicht als Entwicklung des andern angesehen werden kann. Dadurch ist ein andres Abhängigkeitsverhältniß zu Gott gesetzt als in dem Be-

---

1) Vorlesungen über die Dogmatik. II Bd. I Abth. S. 179—304.

wußtsein des kreatürlichen Seins überhaupt. Diese beiden Verhältnisse sind durchaus verschieden. Während Schöpfung, Erhaltung, Mitwirkung, Vorsehung und Weltregierung sich auf das allgemeine Verhältniß der Abhängigkeit aller Dinge beziehen, daher alle dasselbe Grundverhältniß bezeichnen und sich auf einander zurückführen lassen, so ist dies ganz anders bei der Erlösung. Auch in ihr erscheint ein Gebiet der Abhängigkeit, das die ganze Endlichkeit umfaßt, alles muß schon auf sie hinweisen, der Erlöser ist, wie der Schöpfer, der Anfang und das Ende. Aber dies Abhängigkeitsverhältniß kann nicht auf jenes allgemeine zurückgeführt werden; es tritt vielmehr der Gegensatz hervor zwischen dem, der in der Schöpfung die Dinge zu einem gesonderten Dasein entließ, und dem, der sie in der Erlösung aus dem Streben, für sich zu sein zum Leben aus und in Gott zurückrief; und wenn man bei der Erlösung stehn bleibt, zwischen dem, mit dem die Welt zu versöhnen war, und dem, der die Versöhnung vollbrachte. So führt schon dies auf eine Unterscheidung Gottes von Gott, die Schrift aber schließt entschieden jede modalistische Auffassung aus.

Neben diesem Kreis der Abhängigkeit erscheint noch der subjektiv für jeden Einzelnen sich bemerkbar machende Zug des Vaters durch den Geist. Auch dieser Kreis der Abhängigkeit umschließt die ganze Endlichkeit, indem sie mit der Empfänglichkeit des menschlichen Geschlechts in Anlage und Entwicklung zusammenhängt, diese aber von der Einrichtung und Leitung des Universum sich nicht trennen läßt. So offenbart sich hier eine Unterscheidung des Geistes vom Vater, aber auch vom Sohn. Es ist ein wesentlicher Unterschied der Einwohnung bei uns und Christo und das einwohnende Göttliche kann auch nicht identisch sein, da die Persönlichkeit des in Christo erschienenen Worts damit unvereinbar wäre. Wie die persönliche Präexistenz des Sohnes die Unterscheidung vom Vater, so macht die persönliche Existenz des Gottmenschen die Unterscheidung vom Geist nothwendig, den er auch als einen andern Tröster verheißt.

Außer diesen religiösen Ideen weist auch die Spekulazion auf eine trinitarische Unterscheidung hin. Doch erinnert Twe-

sten mit Recht, daß das Dogma nicht von der Spekulazion abhängig gemacht werden dürfe, es sei im Gegentheil die Trinität der Spekulazion noch nicht ohne weiteres die des Christenthums, so dürfe der eigentliche göttliche Grund des Glaubens nicht über solchen Probabilitäten aus den Augen gesetzt werden. Bei der Spekulazion kann man von einem doppelten Gesichtspunkte ausgehn: Gott im Verhältniß zu seiner Offenbarung und Gott in sich selbst. Beides muß zusammenstimmen und zusammenhängen, wenn jene Offenbarung eine wahre sein soll, durch die wir Gott erkennen, wie er ist.

Von der Welt ausgehend, können wir sie nur als Offenbarung des göttlichen Wesens begreifen. Den Gegensatz zwischen dem Zertheilten der Welt und der Einheit Gottes können wir uns nur durch den Begriff des schöpferischen Verstandes vermitteln. Dieser schöpferische Gedanke, theils ewig in Gott, theils von ihm ausgehend und gleichsam äußerlich werdend ist die Voraussetzung aller Offenbarung Gottes in der Welt, der also von dem in Einheit und Selbstgenugsamkeit in sich verschlossenen Urwesen zu unterscheiden, doch aber nur der sich offenbarende Gott selbst ist. Aber mit dem, was Gott offenbart, ist an sich noch nicht gesetzt, was den Geoffenbarten erkennt; nur durch Gott aber können wir Gott erkennen, er selbst muß sich unserm Bewußtsein mittheilen, wir müssen also außer dem Prinzip der Offenbarung auch das der innern Mittheilung erkennen, λόγος und πνεῦμα, die sich gewissermaßen als Objektives und Subjektives verhalten.

Wie Gott sich offenbart, so ist er auch, es müssen also diese Unterschiede auch irgend wie in der Idee des göttlichen Wesens an sich enthalten sein, und so müssen wir sie auch in ihm, in seinem Wesen, als nicht bloß unendlichem Sein, sondern auch selbstbewußtem persönlichen Wesen erkennen. Hier knüpft Twesten an die Analogie des menschlichen Geistes an. Um uns als selbstbewußte Intelligenz zu begreifen, müssen wir eine Vorstellung von uns selbst erzeugen, aber wir müssen diese auch als Vorstellung von uns und uns in ihr erkennen; dem Objekt muß wieder ein Subjekt entgegentreten, welches abermals wir selbst, aber in andrer Beziehung sind, weder als

das die objektive Vorstellung Erzeugende, noch als diese erzeugte Vorstellung selbst, sondern als das sie mit sich identisch Anschauende. So erscheint auch das göttliche Ebenbild nach drei Relazionen: als zeugend das Ebenbild seiner selbst — der Vater — in dem ewigen Gedanken seiner selbst — dem Logos, dem Sohn — und in diesem anschauend oder zurückkehrend in sich selbst — der Geist. So ist es der immanente Prozeß des Selbstbewußtseins, der sich in der Offenbarung wiederholt und abspiegelt. Der die Welt umfassende Gedanke kann von dem, womit Gott sich selbst denkt, nicht verschieden sein. Wenn die göttliche Vollkommenheit sich in der Welt darstellt, so muß die Selbstanschauung Gottes von sich auch die Urbilder alles dessen enthalten, was Gott durch die Schöpfung zu verwirklichen beschloß. Dieses Heraustreten der göttlichen Urbilder in die Welt entspricht aber der Art, wie im göttlichen Verstande die Idee der in der verborgenen Tiefe des Wesens ruhenden Urbilder ihm objektiv wird, und wie diese vom Geiste in Gott vernommen wird, so verhält es sich auch mit ihren in der Welt erscheinenden Abbildern. Aber diese Analogie des Urbildlichen und Abbildlichen ist auch die Grenze jeder theistischen Spekulazion, nur die pantheistische steigert sich zur Identität.

Indem nun diese drei Unterschiede als drei Personen im göttlichen Wesen setzend dargestellt werden, so ist das Verhältniß nicht zu denken als das menschlicher Personen zu ihrem Gattungsbegriff, denn dieser ist nur eine gedachte, abstrahirte Einheit, das göttliche Wesen aber ist kein bloßer Begriff, es ist eine numerische Einheit. Konkretiv ist Person nichts andres als das göttliche Wesen selbst unter einem gewissen hypostatischen Charakter, abstraktiv die Art und Weise, wie das göttliche Wesen von Ewigkeit her existirt oder subsistirt, eine der im göttlichen Wesen zu unterscheidenden Beziehungen zu sich oder zu seiner Offenbarung als subsistirend gedacht, eben das Durch- Aus- und Insichsein des göttlichen Wesens. In Gott sind, wie das Sein, so auch jene Religionen von seinem Wesen nicht reell verschieden und fügen demselben nichts hinzu, allerdings aber sind sie es unter sich. Es ist nicht eine dreifache Intelligenz oder ein dreifacher Wille in Gott, sondern e i n Wille,

der aber, wie das Wesen Gottes überhaupt, eine dreifache Subsistenz hat, d. h. unter einer dreifachen Relazion zu denken ist.

Daß es uns schwer fällt, Einheit und Dreiheit in einem Gedanken zu verbinden, findet Twesten nicht bedenklich, da beide Momente als nothwendig erscheinen. Es trete ja derselbe Fall bei dem Verhältniß der freien Handlungen zur göttlichen Vorherbestimmung und Mitwirkung ein. Von der Einheit ausgehend werden wir durch die Spekulazion oder das christliche Bewußtsein zu den persönlichen Unterschieden, vom Bewußtsein der Erlösung und unsrer dreifachen Abhängigkeit zur Einheit fortgetrieben. Auch ist die Pluralität im göttlichen Wesen nicht der Einheit, sondern der Einsamkeit entgegengesetzt, mit der wir den Begriff einer von der Schöpfung unabhängigen Seligkeit und Lebendigkeit schwer vereinigen würden. Sie bringt auch keine Aufgebung der Einheit mit sich, denn so wenig eine Unterscheidung die Theilung in sich schließt, eben so wenig beruht die Einheit des Unterschiedenen auf Zusammensetzung. Wie die Mehrheit der göttlichen Eigenschaften der Einfachheit nicht widerstreitet, eben so wenig die der Relazionen, denn bei beiden ist kein realer Unterschied vom Wesen.

Wenn diese persönlichen Unterschiede ihren Grund in, dem göttlichen Wesen immanenten, Handlungen haben, so will Twesten mit den evangelischen Theologen sich von der Spekulazion nicht abhängig machen und bezieht sich auf die Unergründlichkeit dieser Akte. Ihre Bedeutung ist aber die, daß der Vater in der Schöpfung freilich Ursache eines von ihm verschiedenen Wesens ist, in der Zeugung aber der Vater, im Ausgehn des Geistes Vater und Sohn Grund des göttlichen Wesens selbst sind unter einem andern τρόπος ὑπάρξεως.

Mit dieser Relazion der Personen zu einander wird übrigens keineswegs ihre Absolutheit aufgehoben; die Ungleichheit betrifft nicht den Begriff oder die Nothwendigkeit, sondern die Ordnung der Subsistenz. Es sind nicht drei göttliche Wesen, von denen dann nur eins ungezeugt und absolut wäre, sondern auch dem Sohn kommt die im Wesen der Gottheit begriffene Aseität zu, dem Wesen nach ist auch er αὐτόθεος. Die Agennesie ist keineswegs eins mit der Absolutheit des

Wesens, sondern die Relativität kann nur in demselben Sinn zugegeben werden, wie man auch absolute und relative Eigenschaften Gottes unterscheidet, es ist auch nicht von einem Vermögen oder Unvermögen zu zeugen und zu hauchen zu sprechen, so wenig davon bei Subjekt und Objekt des Denkens die Rede sein kann; daher fordert das Verhältniß der Abhängigkeit oder vielmehr Mittheilung des Vaters zum Sohn keineswegs ein Gegengewicht, sondern der Vater kann eben so wenig ohne den Sohn als der Sohn ohne den Vater gedacht werden. Man muß es wenigstens denkbar finden, daß, wie das Ich, indem es sich als Objekt setzt und anschaut, (aus einer perzipirenden zu einer deutlich apperzipirenden Monade wird), so auch in Gott die Subsistenz der ewigen Allmacht, Weisheit und Liebe unter den Bestimmungen der Zeugung und des Ausgehens eine vollkommnere sei, als unter dem Charakter des Ungezeugten allein.

Die opera ad extra sind freilich den drei Personen gemein, können aber auch einer einzelnen zugeschrieben werden, wenn sie in näherer Beziehung zu ihrem τρόπος ὑπάρξεως stehen, denn der Vater muß immer als aus sich, der Sohn als aus dem Vater, der h. Geist als aus beiden, wie subsistirend, so auch handelnd gedacht werden. So findet dann eine Appropriazion statt, sofern sich eine göttliche Person durch ein Attribut des göttlichen Wesens offenbart, welches mit ihrem hypostatischen Charakter in näherem Zusammenhang steht, wie dem Vater die Macht, dem Sohn die Weisheit, dem Geist die Liebe zugeschrieben wird, oder wenn bei dem „aus, durch und in ihm sind alle Dinge", das Aus dem Vater, das Durch dem Sohn, das In dem Geist zugeschrieben wird; die Wirkung ist eine, aber auf dreifache Weise determinirt. Jener Unterschied des Aus, Durch und In offenbart sich schon in der Schöpfung, wo Sohn und Geist so wenig ausgeschlossen sind, als ihr Verhältniß als untergeordnet gedacht werden darf. Mehr tritt der Unterschied in den operibus oeconomicis hervor. Auch die Wiederherstellung der Welt ist ein Werk der ganzen Trinität, vom Vater, durch den Sohn, im h. Geist, aber die Menschwerdung gehört terminativ dem Sohn, die Inwohnung in den Gläubigen dem Geist und als Drittes ist der ewige Rathschluß

des Vaters beizuordnen, nicht in der Wirksamkeit, sondern dem Resultat, dem terminus offenbart sich der Unterschied; so wird nur der Sohn Fleisch, aber Gott hat ihm den Leib bereitet und vom h. Geist ist er empfangen. Im Begriff der Sendung wird die Scheidung der Personen in Beziehung auf die opera ad extra sowohl aufgehoben, was die Einheit der ἐνέργεια betrifft, als gesetzt in Betreff der Relazionen zu den modis subsistendi. In Beziehung auf den, wozu sie gesandt werden, sind der Sohn und der Geist allerdings der Kreatur von Anfang an allgegenwärtig, in der Erfüllung der Zeiten aber in eine engere Gemeinschaft getreten; in Beziehung auf den Sendenden drückt die Sendung nur den dem ordo subsistendi entsprechenden ordo operandi aus. Sie ist die der Zeit zugewandte Seite desselben Verhältnisses, welches als ewiger Akt Zeugung oder Ausgang heißt, sie ist also das Band der innern und äußern Merkmale und schließt das Dogma ab, indem sie das Ende auf den Anfang zurückführt.

So hat Twesten in durchgehends ausgezeichneter Weise das Dogma für das christliche Bewußtsein wieder zu beleben versucht, so daß der innerste Zusammenhang desselben mit allen eigenthümlichen Lehren des Christenthums nicht zu leugnen ist. Eben so hat er versucht im Gottesbegriff an sich und in dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Offenbarung in der Schöpfung die Elemente des Dogma nachzuweisen. Aber gerade hier macht ihm Baur den Vorwurf, daß Sohn und Geist wesentlich mit der Welt zusammenfielen, daß besonders das menschliche Bewußtsein wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewußtseins sei, der behauptete wesentliche Unterschied von Hegel also wegfalle [1]. Doch ist dieser Vorwurf unbegründet, da bei Twesten die Offenbarung in der Welt nur der Reflex jener innern Offenbarung ist. Dem Pantheismus ist die Welt die Offenbarung des göttlichen Wesens an sich, ohne die persönlichen Unterschiede, welche vielmehr erst durch die Explikazion in der Welt wirklich werden, hier aber ist die Welt die Offenbarung des bewußten dreipersönlichen Geistes; in den drei Personen

1) A. a. O. III, 957 f.

an sich vollendet sich schon das göttliche Selbstbewußtsein, hier ist Gott schon der ewig sich selbst offenbare, die Welt ist freilich auch eine Offenbarung Gottes und seines Wesens auch nach seinen persönlichen Unterschieden, aber es ist immer hervorzuheben, daß sie erst durch den bewußten Willen hindurchgegangen ist.

Doch so sehr diese Belebung des Dogma für das religiöse Bewußtsein anzuerkennen ist [1]), so muß doch gesagt werden, daß die Frage nach dem Verhältniß von Einheit und Dreiheit hier noch nicht gelöst ist, sofern diese fordert, daß genau bestimmt wird, inwiefern Sohn und Geist nur als Momente des Selbstbewußtseins oder wirklich als Personen, d. h. jeder als die ganze Bewegung des Selbstbewußtseins gedacht werden. Um so erwünschter mußte es sein, als Lücke in der neusten Zeit den Streit sogleich auf bedeutende und umfassende Weise anregte [2]). Lücke ist ausgegangen von der Schleiermacherschen Richtung, eben so wie Twesten und Nitzsch; er hat es auch mit diesen beiden gemein, daß er, vom bloß subjektiven Bewußtsein dazu fortgeschritten, einen objektiven Halt dafür zu suchen. Aber während Twesten die Verbindung des historischen Elements der lutherischen Kirche, Nitzsch die des spekulativen der reformirten mit der schleiermacherschen Richtung darstellt; erscheint in Lücke die Verbindung derselben; wissenschaftlich mit dem exegetischen, individuell mit dem gemüthvollen Element; so ist er in den Resultaten seiner Forschungen Schleiermacher näher geblieben. Während sich bei Twesten alles in bestimmten fast plastischen Formen darstellt, Nitzsch sich in der Dialektik der Gedanken bewegt, geht Lücke mehr von der Subjektivität des Gefühls aus, bei seinem Interesse für den ganzen dogmatischen Stoff, von dem er ungern etwas aufgeben möchte, hat doch das metaphysische Gebiet der Theologie für ihn nur das

---

1) Auch andre versuchten dem Dogma wieder festeren Halt im Bewußtsein zu geben, so Sartorius in der zweiten Vorlesung seiner „Lehre von Christi Wort und Werk", auch Sack, doch nicht in streng wissenschaftlicher Form.

2) Die immanente Wesenstrinität. Theol. Stud. u. Krit. 1840. I.

allgemeine wissenschaftliche Interesse, und er sucht um so mehr nach einer bestimmten, besonders exegetischen Begründung. Ein besondres Interesse erhält übrigens die Lückesche Abhandlung noch dadurch, daß sie bezeichnet, in wie weit das Dogma in dem lebendigen religiösen und theologischen Bewußtsein der Zeit einheimisch geworden ist. Wo vorherrschend gemüthliche Elemente der Zeit weiter gehen, ist es bis jetzt noch nicht so sehr ein Aneignen als ein in das Dogma sich Hineinphantasiren.

Lücke hat darin den Standpunkt Schleiermachers überschritten, daß er bekennt, er sei sich der Persönlichkeit Gottes als des innersten Kerns seines christlichen Denkens bewußt. Damit ist er aus dem Kreise bloßer Beziehungen und Verhältnißbegriffe getreten, er kennt nicht mehr, wie Schleiermacher, ein Sein Gottes bloß in uns und den Dingen, sondern ein Sein Gottes an sich außerhalb der Welt. Es entsteht hier die Frage, wie die Außerweltlichkeit Gottes in seinem Ansich und seiner Bezogenheit auf die Welt zu denken ist, dies würde das progressive Element dieses Standpunkts geben, doch ist zunächst zu betrachten, wiefern er sich noch negirend zum Dogma verhält.

Im Bewußtsein des Glaubens an einen lebendigen persönlichen Gott geht Lücke zunächst nicht an eine Zerlegung dieses Gedankens, an eine Untersuchung, wiefern sich hier Elemente einer trinitarischen Bewegung finden, sondern weil er sich eben sowohl des Glaubens an einen lebendigen persönlichen Gott bewußt ist, als daß er Gott nicht in einer Dreiheit der Personen auffaßt, findet er darin, ganz Schleiermacher treu, daß die Trinität nicht durch sein christliches Bewußtsein gegeben ist. Aber Lücke begnügt sich damit nicht, er will nicht bloß subjektive Gewißheit, sondern objektive Wahrheit. Er untersucht also zunächst, wie sich die Schrift zum Dogma verhält. Hier findet er, daß Gott auch ohne eine trinitarische Formazion des Glaubens im A. T. nichts desto weniger als ein lebendiger persönlicher Gott erkannt sei. Dort ist nur die Spur einer Offenbarungs=, nicht einer Wesenstrias, wobei es unentschieden bleibt, wie jene Subjekte als eins zu denken sind, ob unter der Identität der Substanz, der Ursache oder des Zweckes, ob in dem Wesen Gottes als dem absoluten Subjekt nur die Ein=

heit oder schon die Dreiheit liegt. Nur eine solche Offenbarungstrias findet sich auch im N. T., denn wo dort Vater, Sohn und Geist zusammengenannt werden, ist wohl nur die Trias des historischen Reichs Gottes zu finden. Die Glieder derselben verhalten sich jedoch verschieden; während der Vater und Gott unmittelbar identisch gedacht werden, geschieht dies nur mittelbar bei dem Geist und Gott, der Sohn aber wird, sofern er der historische Christus ist, in keiner völlig sichern Stelle Gott genannt, ja dies hätte das monotheistische Denksystem der Apostel völlig zersprengen müssen. Allerdings bleibt das N. T. nicht bei dieser Offenbarungstrias des historischen Reichs Gottes stehn, es schreitet zu einer absoluten vorhistorischen, freilich vorweltlichen, aber wesentlich inweltlichen Offenbarungstrias fort. Aber eben diese setzt auch nicht den persönlichen Unterschied, sondern nur den der Momente in der Offenbarungsaktuosität Gottes, denn nur Paulus und der Hebräerbrief setzen auch in dieser absoluten Offenbarungstrias den Sohn und also auch den Vater, während die genauere trinitarische Sprache des Johannes hier den θεός und den λόγος unterscheidet. Denn wie schon im A. T. das Wort nur die Offenbarungsaktuosität in Beziehung auf die Welt, der Geist das göttliche Lebensprinzip in der Welt ist, so geht auch Johannes in dem ἐν ἀρχῇ nur bis zur absoluten Schöpfung, wo auch die alttestamentliche Weisheit stehen geblieben ist, denn offenbar ist Johannes von der mosaischen Schöpfungsgeschichte ausgegangen; sein Logos kann also nur die Offenbarungsaktuosität Gottes, und zwar nicht als innerer Lebensprozeß, sondern nur in Beziehung auf die Welt sein. Wäre jenes, so hätte nothwendig das ἐν τῷ θεῷ irgend wo hervorbrechen müssen, das θεός aber in dem θεὸς ἦν ὁ λόγος ist adjektivisches Prädikat, weil sonst entweder zwei göttliche Subjekte neben einander ständen, oder Johannes sich über die immanente Dyas sehr unbestimmt ausgesprochen hätte, es ist Philos θεός δεύτερος ἐν καταχρήσει. Gott ist also nach der Lehre des neuen Testaments allerdings ein ewig sich offenbarender, aber nicht für sich und in sich, sondern für die Welt und in der Welt, die Schrift kennt gar keine Offenbarung Gottes in sich, sondern

nur vor der Welt. Freilich lautet der Johanneische Ausdruck in seinem historischen Zusammenhang zunächst auf einen hypostatischen Logos, aber dann wäre dem Dualismus nicht zu entgehn, weil das πρὸς τὸν θεόν eine immanente relativische Dyas nicht zuläßt. Es läßt sich also nur annehmen, daß die Hypostasirung göttlicher Kräfte auch außerhalb der Emanazionslehre antike Denkform ist, um im Gegensatz gegen das bloß subjektiv Gedachte die objektive vom kreatürlichen Denken unabhängige Realität und Nothwendigkeit zu bezeichnen. Je mehr die göttlichen Ideen und Akzionen als ethische Akzionen gedacht werden, desto mehr tritt auch die persönliche Hypostase hervor. Das ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο ist also nur der Ausdruck davon, daß der ewige göttliche Logos als Akzion des persönlichen Gottes in Christo zur vollkommensten konkreten menschlichen Erscheinung gekommen ist, aber nicht in einem fremden ihm von der Welt als solcher gegebenen Organe, sondern so, daß er sich dasselbe geschaffen hat. Die Aussprüche Christi von seiner vorhistorischen und vorweltlichen Existenz können nur als Ausdruck seines Bewußtseins von absoluter Vollkommenheit und Ewigkeit der Offenbarung Gottes in ihm verstanden werden.

Das Pneuma läßt sich nach der Schrift wohl als eine von der im Logos verschiedene Offenbarungsform denken, aber nicht als etwas in Gott selbst Verschiedenes, denn es bezeichnet nicht die zur Einheit sich wieder zusammenschließende Verschiedenheit, sondern das göttliche Wesen im Gegensatz gegen die Welt.

Dies ist es, was sich nach Lücke als Glaubensinhalt der Schrift ergiebt, eine historische Offenbarungstrias, die auf eine absolute vorweltliche, aber wesentlich inweltliche zurückführt, also allerdings eine wesentliche Offenbarungsthätigkeit Gottes, aber nur nach außen, nicht nach innen. Es scheint Lücke der Sabellianismus in der Schrift keineswegs so entschieden negirt, denn auch sie führt, wie dieser, nur bis zur absoluten Schöpfung. Dagegen sieht sich Lücke aber auch zur Annahme einer nothwendigen Schöpfung gedrungen [1]), weil jene absolute Of-

---

1) Auf das dadurch herbeigeführte Verhältniß zur Welt, als vom

fenbarungsaktuosität Gottes einen ewigen Gegenstand und Organ fordert. Zu einer wesentlichen Offenbarung nach innen von hier aus fortzuschreiten scheint deßhalb nicht gestattet, weil die Weiterdeutung dann keine organische bleibe.

Die Abhandlung geht auch auf die philosophischen Versuche ein, die Nothwendigkeit der Wesenstrinität zu deduziren, findet aber, daß die Auffassungen als Denk-, Willens-, Liebes- oder Lebensprozeß wieder auf den Modalismus zurückführen. Wäre die Trinität aber ein wesentliches Moment des christlichen Glaubens, so könnte es nicht so freigelassen werden, wie man sie sich zu denken habe. Gehe man auf den Begriff ein, der allen philosophischen Erklärungen zu Grunde liege, den der Selbstvermittlung Gottes, so sei zu fragen, ob Gott derselben bedürfe, oder ob dies nicht vielmehr nur von einer pantheistischen Auffassung gelte. Im biblischen θεός, besonders im Vater liege der Begriff der Persönlichkeit und Lebendigkeit so nothwendig, daß kein neutestamentlicher Mensch, auch nicht der denkendste, ihn durch einen immanenten trinitarischen Prozeß sich zu verwirklichen brauche.

Dies ist der wesentliche Inhalt der Abhandlung, die auf eine eben so bedeutende als besonnene Weise den Gegenstand wieder aufnimmt. Man erkennt darin den Fortschritt der Zeit, da Lücke sogleich den Kern des Ganzen ins Auge faßt, die Frage ob eine Offenbarung nicht nur nach außen, sondern auch nach innen nothwendig anzunehmen sei. Der Streit beginnt sogleich auf der durchaus christlichen Basis, dem Begriff der lebendigen Persönlichkeit und der Offenbarung Gottes, und es ist nur die Frage, was die konsequente Entwicklung jener Begriffe, geleitet von einer gründlichen Exegese, fordre. Nicht mehr die Frage, wie das Dogma sich demonstriren lasse, sondern die Forderung, es als wesentlichen Bestandtheil des christlichen Bewußtseins nachzuweisen, und ihm auch für das subjektive Bewußtsein Leben und Bedeutung zu geben.

Eben so erscheint hier schon eine ganz andre Stellung der

Gottesbegriff unzertrennlich, und für die Lebendigkeit desselben nothwendig, weist Sartorius in der „Lehre von der heiligen Liebe“ hin.

Theologie zur Philosophie, nicht mehr jener Dilettantismus, der für das Auge des Theologen wie des Philosophen eine gleich traurige Figur macht, sondern die Theologie hat wieder ihren sichern Grund im wissenschaftlich erfaßten und bestimmten Schriftinhalt gefunden.

So sehr die Stellung der Abhandlung zum Dogma eine negative zu sein scheint, findet sich doch schon ein doppelter Anknüpfungspunkt für die Trinitätslehre, der eine in den Zugeständnissen auf exegetischem Gebiet, der andre in dem Begriff des lebendigen sich offenbarenden Gottes. Nitzsch geht nun in seiner Erwiederung besonders darauf ein, das Dogma als spekulativ bestimmte Schriftlehre nachzuweisen [1]). Er sucht darzulegen, daß die Schrift 1) unmittelbar durch den Heilsbegriff die einige Kausalität dreifach entwickle; daß sie uns 2) durch den christlichen Weltbegriff oder den allgemeinen Offenbarungsbegriff im Mittelpunkt der Vorstellung vom Logos zu einer weitern trinitarischen Einheit Gottes, und wenn diese Trias nur relativ ontologisch, relativ ökonomisch sei, 3) auch über diese Stufe durch bestimmte Andeutungen zur absoluten Trinität, zur schlechthin ontologischen führe.

Schon die Auffassung der Offenbarungstrias ist verschieden. Während bei Lücke die Monas immer das alleinige Subjekt der Offenbarung ist, welches durch die Akte derselben sich manifestirt und also deren nur zwei in Logos und Geist enthält, hat Nitzsch drei Subjekte, wie sie der Begriff der Offenbarung nach innen fordert, und er macht darauf aufmerksam, daß Lücke eigentlich nicht eine Trias, sondern ein ἓν διὰ δυοῖν erhalte.

Eine Relazion Gottes zu sich selbst findet er besonders in der εἰκών und dem χαρακτήρ ausgedrückt, denn hier ist ein vorweltliches Sichgegenständlichwerden Gottes gegeben, doch findet eine solche Beziehung nicht allein zwischen Vater und Sohn, sondern auch zwischen dem Geist und Gott statt (1 Kor. 2, 10. 11); es giebt also ein wirkendes Verhältniß Gottes zu sich, das, da es der Erkenntniß angehört und Gott zum Ge-

---

1) Ueber die wesentliche Dreieinigkeit Gottes. Theol. Stud. u. Krit. 1841 Heft II.

genstand der Erkenntniß hat, ein persönliches ist, ohne eine Beziehung Gottes auf die Welt zu enthalten. Ein solches wesentliches Verhältniß giebt auch schon das A. T., wenn die Weisheit von sich rühmt, nicht nur, daß sie bei Gott war vor der Welt, sondern auch, daß er sie geschaffen, gegründet, gezeugt. Sie will in ihrer Gottheit erkannt und verehrt sein, ohne doch den Begriff derselben zu erschöpfen. Eben so erhält auch die besondre Offenbarung erst in derselben wesentlichen Trias ihren Halt, der ganze Heilsbegriff fordert sie, weil er den Begriff des Gottmenschen fordert. Auch hierzu finden sich im A. T. die bestimmtesten Andeutungen, denn dies will eben sowohl eine vollkommene Offenbarung Gottes, da es vom Engel Jehovahs zum Kommen Jehovahs fortschreitet, als es den Begriff des vollkommenen Knechts Jehovahs realisirt wissen will, also einen Koinzidenzpunkt der von Gott und der von dem Menschen ausgehenden Richtung sucht, der vorläufig in der Vorstellung des Goel gegeben ist, meistens aber durch die Lehre vom Geist Jehovahs. Indem diese Vorstellung von einer Besonderung Gottes in seiner Offenbarung in Israel sich mit der allgemeinen Offenbarung in der Schöpfung vermittelt, schreitet schon das A. T. zu einer Unterscheidung des Gottes an sich von dem geschichtlichen Gott fort und giebt damit der Idee der Offenbarung und Selbstmittheilung grundwesentliche Nothwendigkeit, obgleich nur noch Gott an sich und Gott in der Welt unterschieden werden, ohne auf den Unterschied der äußern und innern Vermittlung einzugehn. Die im A. T. nur erstrebte Einheit des Herrn und des vollkommenen Knechts Gottes ist in Jesu Christo als dem Sohn wirklich, der sich daher auch ohne eine reflektirte Trennung der Menschheit und der Gottheit ein vorweltliches Dasein bei dem Vater und mit dem Vater zuschreibt. Ist hier nun auch der Mensch Jesus mit eingeschlossen, und mag sich also die Neigung geltend machen, das Persönliche in die Menschheit zu setzen, so erhält doch die ganze Heilslehre ihre feste Begründung erst in der Unterscheidung Gottes von Gott, in der wesentlichen Trias, ohne diese ist auch die Eingeborenheit des Sohnes, die wahrhaft mittlerische Persönlichkeit gefährdet. Auch Christus verbindet unmit-

telbar sein Gekommensein in die Welt mit dem Ausgegangensein vom Vater und versetzt sich, ohne erst die zeitliche Individualität abzurechnen, unmittelbar in die vorweltliche Ewigkeit. So hat sich auch die Kirche nur durch den Selbsterhaltungstrieb des Glaubens bestimmen lassen, wenn sie die Vorstellungen der Generazion und Prozession ontologisirte und Worte der Oekonomie des Heils zu operibus ad intra erhob. Danach ist die Bedeutung des Johanneischen Prologs wesentlich die: er will zur Begründung des Glaubens an Jesum als den Christ das von Wahrheit und Gnade, was sie gesehen haben, der Zufälligkeit und Vereinzelung entrücken und ontologisch befestigen. Dieser Schluß von der Offenbarung auf das göttliche Wesen selbst und innere Verhältnisse desselben ist aber durchaus nothwendig, denn ewige und in ihrer Realität verschiedene, in ihrer Verschiedenheit reale Verhältnisse Gottes zur Welt, die keine andre als diese sein können, unterscheiden schlechterdings Gott von Gott und beziehen ihn zu sich selbst. Gott offenbart eben sich selbst, nicht etwas andres, das er nicht wäre, er theilt sich selbst mit. Nun ist aber der geoffenbarte wesentlich kein andrer als der offenbarende, der mitgetheilte kein andrer als der mittheilende, das Verhältniß von Subjekt und Objekt ist in das Verhältniß der Offenbarung schon eingetreten. Will man diesen Schritt nicht thun, will man bei bloßen Akten und Formen der Offenbarung stehn bleiben, so muß sich auch der ganze Offenbarungsbegriff ändern; Gott offenbart nicht mehr sich selbst, sondern nur göttliche Eigenschaften, man kommt dabei nicht zu einem eigentlich inweltlichen Dasein Gottes, viel weniger dazu, Gott durch Gott zu erkennen und anzubeten. Mit dieser Veränderung des Offenbarungsbegriffs wird dann auch die Idee Gottes wesentlich modifizirt. Will man sich wirklich gegen den trinitarischen Gottesbegriff entschieden abschließen, so muß man entweder in absoluter Entgegensetzung von Gott und Welt zur Erstarrung der Gottesidee fortschreiten, wie sie im Muhamedanismus vorliegt, oder man muß, wenn man sich das Bewußtsein der lebendigen Nähe Gottes erhalten will, den abstrakten Gedanken des einigen Urwesens mit der Natur des Weltalls konkretisiren. Nur der sich in sich bewe-

gende Gottesbegriff schützt vor jener lebenlosen Erstarrung, wie vor diesem Pantheismus. Uebrigens ist es nicht gleichgültig, wie jener Prozeß aufgefaßt wird. Nur dann kann die Auffassung eine richtige sein, wenn sie sich an die Idee des Logos oder des in Erkenntniß und Liebe sich gegenständlichen Gottes hält.

So schließen Offenbarungs- und Wesenstrias sich zusammen, ja die Offenbarung erhält ihre wesentliche Begründung erst im Begriff des dreieinigen Gottes, wie umgekehrt dieser als solcher auch der nothwendig offenbarende ist.

Dies ist der wesentliche Inhalt der Abhandlung von Nitzsch. Sie offenbart eigentlich nur die Weite der Bahn, welche noch zu durchlaufen ist, um den Trinitätsbegriff wissenschaftlich zu begründen und im religiösen Bewußtsein zu befestigen. Es ist im Grunde nicht weniger als eine neue exegetisch-historisch-philosophische Bearbeitung sämmtlicher theologischen Begriffe nöthig, wozu bis jetzt nur Andeutungen vorliegen. Ein bloßes Zurückgehn auf die altkirchlichen Begriffe, so nöthig es ist, kann hier noch kein neues gesundes Leben bringen. Eben jene Begriffe von Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes sind es, worüber noch die größte Abweichung und theilweise Unklarheit und Verwirrung herrscht. Die Lehren von Erlösung, Versöhnung und Heiligung hat man in den neusten Verhandlungen über das Dogma noch nicht einmal tiefer eingehend hereingezogen, dennoch sind sie wesentlich, bedürfen aber nicht weniger einer neuen Bearbeitung. Die frühere Unbestimmtheit darf hier nicht fortdauern, damit aber die neue Entwicklung haltbarer wird, muß sie sich nothwendig auf eine gesundere Metaphysik, Psychologie, Ethik gründen, als es die des Tages ist. In der Herbartschen Philosophie ist der Grund dazu gelegt, aber dies sind nur noch Anfänge, die vielleicht noch manche Modifikazion erleiden müssen. Für die Theologie selbst wird die richtige Gestaltung noch besonders dadurch erschwert, daß gerade Schleiermachers Bestimmungen, von dem großentheils der neuere Umschwung ausgegangen ist, hier fast durchgehends verlassen werden müssen. Er kennt nur einen Gott in der Welt, nur Verhältnißbegriffe, wo das eine Glied des Verhältnisses un-

bekannt bleibt, oder beide Glieder zu einer falschen Einheit verbunden werden; allen klebt ein wesentlich pantheistisches Element an. Die Theologie ist darüber hinaus zu dem Begriff eines persönlichen Gottes fortgeschritten, aber es ist noch nicht allethalben zum Bewußtsein gekommen, daß damit auch alle Anknüpfungspunkte weggefallen sind, die das pantheistische Element noch bot, daß also durchaus aufs Neue untersucht werden muß, welche Bedeutung hier jene Lehren haben können.

Die Trinitätslehre steht mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes in der engsten Verbindung, aber gerade mit diesem Begriff ist auf theologischem Boden noch wenig Ernst gemacht, er ist meistens eine unbestimmte verworrene Vorstellung geblieben. Die bloße Subjekt-Objektivität bringt ihn hier so wenig zur Klarheit als bei der menschlichen Persönlichkeit; diese Form, in der das Selbstbewußtsein sich verwirklicht, ist noch durchaus hohl und inhaltleer, es ist nur die auf das Ich angewandte Form der Apperzepzion, aber dies Ich selbst ist noch völlig leer, nur das die Vorstellungen als die seinigen ansprechende Bewußtsein. Hier ist mehr die Frage, wie das göttliche Bewußtsein sich vom kreatürlichen unterscheidet, als wiefern es ihm ähnlich ist, nämlich inwiefern es immer nothwendig ein mit seinem ganzen Inhalt erfülltes ist. Aber hier fehlen noch die genaueren Untersuchungen. Man hat sich gescheut den Begriff der Persönlichkeit hier streng durchzuführen, weil man auf der einen Seite bei wirklicher Ablösung Gottes von der Welt die Starrheit und Leblosigkeit des Begriffs im Razionalismus und Deismus zu vermeiden hatte, auf der andern aber auch nicht pantheistisch Gott in der Welt aufgehn lassen wollte. Um sich das Bewußtsein der Nähe Gottes zu bewahren und nicht einen leben- und liebeleeren Gott zu erhalten, hat man die wesentlichen Beziehungen Gottes zur Welt beibehalten, und zwar in ihrer rohen Form, ohne zu bedenken, daß hier kein fester Standpunkt ist, daß man nothwendig zum Pantheismus fortschreiten muß. Was hat man sich überhaupt unter diesen wesentlichen Beziehungen zu denken? Man sagt dabei doch, die Welt sei das für Gott Aeußerliche; ist sie dies, so sind auch jene wesentlichen Beziehungen aufzugeben, jedes genügt in sei-

nem Ansich sich selbst und kann zu etwas Aeußerlichem keine wesentliche Beziehung haben. Will man sie dennoch festhalten, so muß man pantheistisch Gott und Welt zusammenfallen lassen, er wird zum modus an ihr, höchstens zur Idealität derselben, eine wesentliche Relazion verschiedener Substanzen ist völlig unmöglich, der Spinozismus ist das Resultat dieser Einsicht. Sind die Relazionen der Dinge der Welt ihnen wesentlich, nicht erst in sie gesetzt durch ein Andres, so kann es nicht verschiedene Substanzen geben, es ist nur eine, denn nur das ist der Substanz wesentlich, was gewissermaßen sie selbst, höchstens als modus von ihr unterschieden ist. Aber hier verfällt man sogleich in das Heer der Widersprüche des Pantheismus, alle die, welche man vermeiden wollte, indem man die Verhältnisse ad intra im göttlichen Wesen zurückwies, kommen hier verstärkt wieder, die Welt in ihrem Werden müßte trotz der vorausgesetzten Einheit der Substanz aufs Neue jene Beziehungen geben, alle Ungereimtheiten des allgemeinen Lebens und Denkens kehren wieder. So zieht man sich von den wesentlichen Beziehungen Gottes zur Welt auf die wesentlichen Beziehungen der Welt zu Gott zurück. Aber das Ganze wird dadurch nicht bedeutend geändert. Soll es nur heißen, daß die Welt auf Gott als ihre Kausalität zurückweist, so ist dies keine wesentliche Beziehung. Die einzige Möglichkeit, hier über die Phrase hinauszukommen, ist die, die Welt als Organismus zu fassen, dessen Seele Gott ist. Da ist eine wirkliche Beziehung nicht der Substanzen an sich, — da kann nur von einer gewissen Verwandtschaft durch Gegensätze die Rede sein — sondern dieses Organismus als solchen zu Gott, als Weltseele. Doch auch dies wird zurückgewiesen und man kommt nun zu einem völligen Gegensatz von Gott und Welt, beides beharrt in starrem Fürsichsein, die Welt wird gott- und geistlos, Gott lebenlos. Von allem diesen hat sich die Theologie mit richtigem Takt wieder abgewandt, oder vielmehr das durch die Schrift und den göttlichen Geist geleitete religiöse Bewußtsein hat sie immer wieder davon zurückgewiesen; aber damit ist das innere Schwanken noch nicht aufgehoben, die in der neuesten Zeit begonnenen Untersuchungen über die Persönlichkeit Gottes und

das Verhältniß der Welt zu ihm müssen fortgeführt werden, und man darf dabei die Namen des Pantheismus und Deismus nicht scheuen, sondern nur den Wahn, als sei man schon am Ziel, oder als habe man nur auf die früheren Formeln zurückzugehn. So wahr es ist, daß sie noch der am meisten genügende Ausdruck des christlichen Bewußtseins sind, so bleiben sie doch noch zum Theil inadäquat, zum Theil ist ihr Gehalt für das Bewußtsein noch nicht explizirt. Die Philosophie ist hierbei natürlich so wenig zurückzuweisen als zu ignoriren. Besonders sind hier auch die Bestrebungen der jüngern Philosophen zu beachten, welche mehr auf Schelling hinweisend als von ihm ausgehend, den Hegelschen Standpunkt überschritten haben und den Begriff der Persönlichkeit zum Mittelpunkt ihrer Untersuchungen machen.

Der jüngere Fichte hat in eben so bedeutender Weise als in besonnener Haltung sein Prinzip geltend gemacht. Auch er ist von Hegel ausgegangen; aber der Hegelianismus hatte Keime in sich, die ihn selbst aufhoben, und Hegel selbst wollte nicht um den zweideutigen Ruf einer Konsequenz à tout prix sie vernichten. Fichte nun macht im Gegensatz gegen die Hegelsche absolute Immanenz auch die Transcendenz Gottes geltend. Für die Theologie hat dies gerade jetzt ein besondres Interesse, weil es mit dem klaren Bewußtsein aller der Bedenken geschieht, welche die neuere Zeit dagegen erhoben hat. Früher war Gott in der Philosophie ein hors d'oeuvre oder eine Art von Euphemismus, um nicht zu sagen, daß die Philosophie hier am Ende sei; jetzt soll er der Zielpunkt sein, auf den alle Spekulazion hinstrebt, in dem sie erst ihr volles Licht und ihre Vollendung erhält; der Gottesbegriff wird als nothwendig nachgewiesen, wenn man die Welt begreifen will [1]).

Die Existenz der absoluten Urposizionen weist, nach Fichte, auf ein Wesen hin, durch dessen Macht sie existiren, darin liegt die Transcendenz Gottes, weil das Wesen, wodurch sie sind, nur überweltlich sein kann. Doch ist Gott darum der Welt

---

1) Vgl. Fichte, zur spekulativen Theologie, in dessen Ztschrft Bd. I Heft II 1840. u. Bd. II Heft II desselben Jahrgangs.

nicht schlechthin nur transcendent, die Welt selbst, die nur durch den Gottesbegriff begreiflich wird, zeigt seine Immanenz in jener Transcendenz. Jene absoluten Urposizionen haben eine innere Beziehung auf einander, die sie nicht durch sich selbst haben können, sondern nur in dem Absoluten, durch das sie sind. Es ist die Teleologie, durch die sich die Immanenz Gottes erweist. Wollte man jene Urposizionen abgetrennt von dem Absoluten, in dem sie befaßt sind, denken, so kann in ihrem Begriff nichts von solchen Beziehungen liegen, es liegt darin nur ihr individuelles Sein in ihrer eigenthümlichen Qualität, also etwas in sich Beschlossenes und Fertiges. Zugleich erweisen dann aber diese Beziehungen auch die Einheit jenes Absoluten, in dem sie nach ihren Verhältnissen begriffen sind. Im schaffenden Setzen derselben ist also auch schon jene innere Beziehung auf einander gegeben, sie sind als Glieder eines Ganzen gesetzt, die nicht in ihrem bloßen Fürsichsein schon alles sind, was sie sein sollen; sie werden es erst in jenen Beziehungen auf einen mit ihrer Schöpfung selbst gesetzten Zweck. Diese Immanenz Gottes erhält also ihre eigentliche Haltung erst in der Transcendenz, der Ueber- und Vorweltlichkeit Gottes.

Die Einheit der Welt durch ihre innern Beziehungen weist also auf eine ideelle Vorexistenz hin, jenes schaffende Prinzip muß, damit die Welt zwecksetzender und einen höchsten Zweck aus sich hervorbildender Organismus sei, als im Schaffen schauend, als imaginative Thätigkeit gedacht werden. Damit ist freilich nur noch eine durchaus unpersönliche Weltseele gegeben, aber diese innere Einheit des Welturbildes kann nicht bei einer sich im Werden verwirklichenden stehen bleiben, es treibt selbst über sich hinaus zu einem ewig vollendeten Welturbild, einem Idealuniversum. So identifizirt sich jenes Welturbild im Absoluten mit dem Absoluten selbst, das Absolute ist weltschöpferisches Denken. Nur in der Einheit des Subjekts liegt jene Raum und Zeit überwindende Macht, welche sich thatsächlich in jedem Schöpfungsmoment realisirt. Die Immanenz und Transcendenz Gottes sind so in einander und fordern sich gegenseitig. Was das Alterthum als Weisheit, Logos bezeichnete, die Idee des Welturbilds, tritt zwischen Gott und

die Weltwirklichkeit. Damit sondert sich dies aber auch wieder von dem einen urdenkenden Subjekt, indem es als der unendliche Inhalt zum Objekt des Denkens wird.

Aber die Weltwirklichkeiten sind nicht bloß objektivirte Gedanken, sondern in jedem ist der Trieb der Eigenheit und sich verwirklichenden Selbstthat. Das Reinste und Vollkommenste ist zwar das Denken, aber das Tiefste und Alldurchdringendste, das prius des Denkens selbst, der Wille, Gott also zugleich die Allmacht des aktuell unendlichen Denkens und Willens. Aber dieser Wille ist nicht der dunkle Trieb des Schellingschen Urgrundes, er ist die Selbstbestimmung des nur intelligenten Subjekts. Die Person Gottes ist das lebendig geistige Band des unendlichen Denkens und Wollens.

So führt der Begriff der Welt auf den eines persönlichen Gottes, und eben so führt wieder dieser auf die Welt als das Produkt des zwecksetzenden Schaffens zurück. Zunächst ist freilich das absolute Denken nur monadisch als im Bewußtsein sich fassende absolute Substanz wirklich, selbstanschauend zunächst nur sich in sich selbst, nicht sich im unendlich Andern. Aber dies vermittelt sich mit seinem Schaffen dadurch, daß es in seinem Selbstbewußtsein sich in jener Weltunendlichkeit mit hindurchnimmt und die Weltunendlichkeit wie die des Selbstbewußtseins in einander bezieht. In der Weltunendlichkeit ist es nicht nur das Eine, sondern weiß sich auch als das Eine in einem ursprünglich intuitiven, von seinem Sein schlechthin unabtrennlichen Akte der Selbstanschauung. Einheit des Allbewußtseins und Einheit des Selbstbewußtseins sind in einander und jene erhält in dieser ihre Haltung.

So wenig die Einheit des Selbstbewußtseins durch die Unendlichkeit der Welt gefährdet ist, so ist sie aber auch noch nicht die hinreichende Ursache ihrer Existenz, denn das Wesen Gottes ist in seinem Sein und Denken an sich vollendet, in seiner Vollkommenheit in sich ist also auch keine Beziehung zu irgend etwas außer ihm, und als solches ist die Welt zu fassen. Die Weltwirklichkeit kann ihre Ursache nur in jenem dritten Prinzip in Gott finden, dem Willen, dem in der Selbstbestimmung sich mit dem Denken durchdringenden Sichverwirklichen. Gott ist

also zu fassen als das substanziell lebendige und selbstbewußt geistige, d. h. persönliche Band von unendlichem Sein, unendlichem Denken und unendlichem Willen.

Gott ist also die absolute Persönlichkeit; damit ist nothwendig auch der Begriff der Schranke des Gegensatzes gegen Andres gegeben. Doch dies ist keineswegs verfänglich, denn der Gegensatz fällt bei der absoluten Persönlichkeit in sie selbst, er reduzirt sich darauf, daß Gott nicht ein schlechtes, nur extensives, bewußtloses Unendliches ist, das doch am Ende nur eine endlose Reihe von Endlichem wäre, sondern daß er sich in sich selbst faßt. Gerade dadurch, daß er sich von seiner eignen Unendlichkeit in ewig unveränderlicher Einheit unterscheidet, ist er das absolute Ich; in seiner Subjekt-Objektivität ist er gerade die selbstbewußte Einheit.

Hier erscheint endlich wieder ein besserer Gottesbegriff als in jenem Umherwerfen mit dem Absoluten, das am Ende doch keinen andern Inhalt erhält als die ganz gemeine Wirklichkeit mit all ihrer Zufälligkeit. Auch können die Einwürfe skeptischer Reflexion, die nie einen Grund findet, über einen Gott in der Welt oder vielmehr über eine ins Unendliche sich differenzirende Natur hinauszugehn, hier keine Bedeutung haben. Nur dies muß sich immer für den Gottesbegriff der Philosophie geltend machen; er kann, da sie nur von der Welt aus dazu gelangt, keinen andern Inhalt haben als die Welt, er muß sich in ihr vollständig expliziren, sie muß dem Inhalt des göttlichen Denkens gleich kommen. Soll nun auch der Wille über die bloße Nothwendigkeit hinausgehn, so ist dies doch nicht recht einzusehn, wenn jener Inhalt des Denkens von dem der Welt völlig gedeckt wird. So kann es immer nur höchst problematisch bleiben, in wie weit jene geheimnißvolle Verborgenheit, welche allein die Persönlichkeit in ihrem Wirken von der bloßen Naturnothwendigkeit unterscheidet, von hier aus auf Gott übertragen werden kann, während es doch sehr wahr ist, daß ohne sie die Person Gottes nur die pantheistische Maske der zum Selbstbewußtsein im Menschen aufgährenden Weltkräfte ist [1]. Wahr

1) Zur spekulativen Theologie in Fichte's Zeitschrift. Bd. II. Heft 2. S. 178. Eben so möchte von Fichte noch nicht hinreichend die Noth-

ist ferner, wie Fichte selbst erinnert, daß in dieser Selbstanschauung noch keineswegs eine Mehrheit der Personen gegeben ist, nicht ein Sichselbstgegenüberstehn Gottes in einem Ebenbilde seiner selbst; doch erneut sich die Frage, ob es möglich sei, auf dem Wege der Spekulazion zum theologischen Trinitätsbegriff zu gelangen. Fichte hat hierüber das Resultat seiner Forschung ausgesprochen [1]. Das Gesagte ist um so beachtungswerther, da er ohne Hinüberschielen nach einer voreiligen Ausgleichung mit der Theologie den eignen Weg geht.

Das Resultat der exegetischen Forschungen war die Unterscheidung einer ökonomischen und ontologischen Trinität gewesen. Nur der erstern gehören jene Begriffe von Vater, Sohn und Geist, welche nicht ohne eine gewisse Inkongruenz auf die ontologische Trinität übertragen sind. Für die letztere sind in der Schrift nur Veranlassungen, nicht hinreichender Stoff vollkommener Ausführung gegeben. Hier knüpft die Spekulazion an, und zwar an den Begriff der Schöpfung, wie er durch den der Weisheit, des Logos vermittelt ist, dann aber auch an die Vorstellung einer That des sich selbst objektivirenden Gottes, oder des vorgeschichtlichen göttlichen Ebenbildes. Jene Begriffe führen zur nothwendigen Voraussetzung der innern, ontologischen Trinität; Gott ist nur insofern der in der Welt sich offenbarende, als er an sich der sich selbst offenbare, selbstbewußte ist.

Hieran knüpft Fichte die Resultate seiner Spekulazion. Sie kann in dem Wesen Gottes an sich keine Dreipersönlichkeit finden; der Begriff von Gott als Vater, Sohn und Geist erhält erst innerhalb der Welt seine eigentliche Bedeutung, doch ist auch nur in dem Begriff der Dreieinheit an sich eine Erhebung über den Pantheismus. Nur indem Gott dreieinig, sich ewig

---

wendigkeit nachgewiesen sein, rein vom Boden der Philosophie aus, die einfachen Substanzen in Urposizionen zu verwandeln, von einer Weltbildung zur eigentlichen Schöpfung fortzugehn; das von ihm gegen Herbart Erinnerte möchte hier noch nicht hinreichen.

1) Einige Bemerkungen über den Unterschied der immanenten und der Offenbarungstrinität. Zeitschrift Bd. III. H. II. 1841.

offenbar ist, vermag er auch dreipersönlich in der Weltwirklichkeit als Vater, Sohn und Geist sich zu offenbaren, und umgekehrt nöthigt die universale Thatsache der zeitlichen Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte ein ewiges Offenbarsein Gottes an sich vorauszusetzen; der Begriff der Weltimmanenz Gottes wird selbst die Prämisse eines lebendigen Theismus. Um so bestimmter muß aber auch diese Wesenstrinität von jener innerweltlichen Offenbarungstrinität unterschieden werden; so sehr sie auf einander hinweisen, eben so unendlich weit liegen sie auseinander. Jene giebt nur den Begriff des lebendigen, selbstbewußten Gottes, der allerdings den Gedanken einer gewissen Selbstverdoppelung als Selbstobjektivirung enthält, aber doch nur insofern, als dies ein Sichergreifen in der Fülle und Mannigfaltigkeit des eignen Seins bezeichnet, denn der Begriff des lebendigen Selbstseins und Selbstbewußtseins führt nothwendig auf den einer Natur, einer Mannigfaltigkeit realer Gegensätze in ihm, welche jene Selbstheit eben so real vereint und beherrscht, als ideell durchdringt und weiß; die Einheit desselben ist nur die am eignen Gegensatz sich wissende und genießende. Kurz die Wesenstrinität ist nichts andres als der Begriff des lebendigen, selbstbewußten, sich selbst bewegenden Gottes, ihre Momente sind die Momente der Persönlichkeit; sie ist wohl die Grundbedingung der Offenbarung Gottes im Sohn (Christo) und im Geist (der Gemeine), aber keineswegs damit zu identifiziren.

Das Resultat dieser Abhandlung ist also, daß die Philosophie im Wesen Gottes nur die drei Momente des Selbstbewußtseins, nicht aber eine Dreipersönlichkeit erkennen kann. Weiße glaubt hierüber hinaus zu einem realeren Unterschied auf spekulativem Wege gelangen zu können, schwerlich aber möchte sein Versuch als gelungen bezeichnet werden können. Er findet, daß man erst in der Zeit des modernen Razionalismus die Einheit des göttlichen Wesens Person genannt habe, während sonst dieser Ausdruck nur als Bezeichnung der Hypostasen vorkomme. Er behauptet, daß die Personen in der göttlichen Trinität nicht die Momente des Begriffs seien, sondern jede der Begriff selbst; denn jede Spezifikazion enthalte als solche

wesentlich ein quantitatives Element, welches dann weitere qualitative Bedeutung erhalte. Dieses Moment könne in der Urspezifikazion nicht die Einheit als solche sein, da sie mit der Abstrakzion des Begriffs selbst ununterscheidbar zusammenfallen, also gar keine wirkliche Spezifikazion geben würde, es könne eben so wenig die Zweiheit sein, da durch diese ein absoluter Gegensatz und Widerspruch in das Urwesen gesetzt werde, es könne also, wenn das Urwesen in sich eins und ungetheilt bleiben und dennoch einer unendlichen qualitativen Vielheit und Mannigfaltigkeit, als aus ihm zu erzeugen, Raum geben solle, kein andres als die Dreiheit sein [1]).

Hiermit ist nichts Genügendes gesagt. Weiße versucht eine weitere Begründung in einer besondern Abhandlung über die Wesenstrinität [2]) in folgender Weise: Mag man von der Welt ausgehend zum Gottesbegriff aufsteigen, oder von diesem zur Welt hinabsteigen, so wird man auf den Begriff der Idealwelt geleitet, die auf der einen Seite als das Reale in Gott, als Objekt seiner Anschauung, auf der andern als Idee des Universum zu fassen ist. Diese Gedanken Gottes sind die dem Geiste der Gottheit schlechthin immanente Endlichkeit, die Philosophie aber gewinnt sie durch den Prozeß des dialektischen Aufhebens. Diesen göttlichen Gedanken muß aber noch eine andre Realität als den menschlichen zukommen, die sie zu Objekten der göttlichen Liebe eignet, es muß also mit der Trinitätslehre die Angelologie verbunden werden; wenn in dem Logos das Ganze der göttlichen Offenbarung sich hypostasirt, so realisiren sich in den Engeln die einzelnen schöpferischen Gedanken Gottes. Es ist also der Gedanke einer intellektuellen Schöpfung die Grundlage beider Lehren. Gott ist wesentlich schöpferisch, sich offenbarend, aber die historische Offenbarung hat erst in jener intellektuellen ihren Halt. Die Zeugung des Sohnes ist nicht einfach daraus abzuleiten, daß das göttliche Sich-

1) Ein Wort über die Persönlichkeit Gottes. In Fichtes Zeitschrift Bd. III. Heft II (ältere Folge). S. 349. 358.

2) Zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität Theol. Stud. u. Krit. 1841. Heft II.

selberdenken auch ein Sichselberschaffen ist, sondern es muß der Inhalt des schöpferischen Bewußtseins Gottes als Objekt von ihm als Subjekt unterschieden werden, so daß es der beharrliche Gegensatz für das Bewußtsein Gottes ist, ohne das er nicht als bewußt gedacht werden kann, aber dieser Gegensatz würde nicht als beharrlicher Unterschied der Hypostasen bestehn können, sondern Subjekt und Objekt als identisch zusammenfallen, wenn nicht von der Einheit des Idealuniversum im Sohn zu der Verschiedenheit der einzelnen Ideen fortgeschritten würde. Der Unterschied des Vaters und des Sohnes ist also so zu fassen, daß jener als das Moment des einfachen Selbstbewußtseins, dieser als die Kraft der freien schöpferischen Gedankenerzeugung anzusehn ist, die letztere realer als im Menschen, weil sie die Stelle der Außenwelt vertritt. Die erste Hypostase ohne die zweite wäre wie der menschliche Geist ohne Außenwelt, an der sich sein Leben entzündet, die leere Möglichkeit des Selbstbewußtseins, der Gott des Deismus; die zweite ohne die erste wäre bewußtloser Produkzionstrieb, der Gott des Pantheismus. Der Geist ist unter der Analogie des Willens zu fassen, weil er als selbstbewußter sittlicher Wille gedacht zugleich mit dem einfachen Selbstbewußtsein auch einen bestimmten Inhalt voraussetzt und sich ausdrücklich auf diesen Willen bezieht. Er ist auch nothwendig als Person zu fassen. Die Offenbarungstrinität führt also auf die Wesenstrinität zurück, und geht wieder von ihr aus, in ihrer Wurzel sind beide identisch. Die Bedeutung der Trinitätslehre ist aber die, daß Gott nicht ohne eine immanente Offenbarung seines Wesens, nicht ohne eine von seiner Natur ausgehende Schöpfung zu denken ist, wodurch dann wir erst die Berechtigung erhalten, die Welt selbst nicht als ein bloßes Produkt der göttlichen Natur, also eine substanzielle bewußtlose Selbstentfaltung, sondern als Werk des göttlichen Willens anzusehn, an der aber die Natur theilhat.

Die Zusammenstellung der Trinitäts- und Engellehre, welche hier von Weiße gegeben wird, ist für den ersten Augenblick frappant, aber ohne Grund in der Schrift erscheint sie nur gnostisirenden Spekulazionen verwandt. Das Ganze schwankt übrigens haltlos hin und her. Bald sind die Engel die Ideen

im Logos, bald sollen sie real existiren, hoffentlich doch außerhalb desselben, und doch erscheint er fast als der reale Komplex derselben. Die Hypostasen sollen Momente der Persönlichkeit und doch zugleich Personen sein, alles weis't vorwärts und rückwärts auf einander hin, ohne daß man irgendwo auf eine wirkliche Begründung käme. Der Sohn soll eine Person, nicht bloß ein Moment des Selbstbewußtseins sein und doch würde er mit dem Vater als identisch zusammenfallen, wenn nicht sogleich von der Einheit des Idealuniversum in ihm zu den einzelnen Ideen, also den Engeln fortgegangen würde; so soll er in den Engeln einen Halt für seine Persönlichkeit finden, während diese denselben doch wieder erst in ihm haben; der Sohn aber muß eine unterschiedne Person sein, weil er für Gott die Stelle der Außenwelt vertreten muß, Gott sonst nicht Selbstbewußtsein sein könnte; dies aber muß sein, weil die Welt sonst als Produkt der göttlichen Natur angesehn werden müßte. Man braucht das Letzte also nur zu thun und die ganze Argumentazion fällt zusammen. Daß die göttlichen Gedanken eine größere Realität haben als die menschlichen, wird keineswegs dadurch bewiesen, daß sie es müssen, wenn Gott selbstbewußt sein soll. Man braucht dies Selbstbewußtsein nur zu leugnen.

Schlußwort.

Die Spekulazion kann vorläufig noch nicht über die Momente des Selbstbewußtseins hinausgehn, dies erscheint als Resultat der Versuche auch der neuern Zeit. Gott ist an sich der offenbare, die absolute Persönlichkeit, d. h. in ihm ist kein dunkler Hintergrund bloßer Potenzialität, der noch nicht im Lichte des Bewußtseins Leben und Klarheit wäre, sondern erst würde. Hierin liegt der Unterschied der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit. Sofern darin ein klares Bewußtsein des ganzen Selbst eingeschlossen ist, muß man sagen, der Mensch wird erst Persönlichkeit. Er kennt sich nur soweit als er sich erfahren hat, was er aber erfährt, ist nicht sein eignes Selbst, sondern das Produkt der Wechselwirkung seines Selbst und der Außenwelt. Er kommt somit auf Erden nie ganz aus der blo-

ßen Potenzialität heraus, die eigentliche Qualität seines Selbst bleibt mit einem Isisschleier bedeckt und das „Erkenne dich selbst" eine Verirformel. Dies Dunkel über der Qualität des eignen Geistes, welches nur durch Experimentiren rein empirisch sich einigermaßen lichtet, bleibt wenigstens hier auf Erden das Schicksal des endlichen Geistes, wir kommen hier so wenig zum Schauen Gottes als zum Schauen unsrer selbst. Die bekannte Subjekt-Objektivität ist rein empirisch, indem das Ich sich selbst zum Objekt macht, sieht es hierin auch nur dies Ich, welches die Gedanken als die eignen verbindet. Gott ist Person, der Inhalt seines Bewußtseins, seine Gedanken sind nicht Produkte aus dem Konflikt mit etwas Anderm, hier ist kein fremdes Element, und in gewissem Sinn muß anerkannt werden, daß was in Gott ist, auch sein Wesen ist. So ist allerdings die Realität der göttlichen Gedanken eine andre als die der menschlichen, nur aber nicht als hypostasirten sie sich. Doch ist hier nicht der Punkt, wo die Trinitätslehre anknüpft, nicht in den göttlichen Gedanken in ihrer Beziehung zur Weltschöpfung, sondern im göttlichen Selbstbewußtsein selbst ohne irgend eine Beziehung nach außen. Gott ist die absolute Intelligenz, insofern ist er sich selbst offenbar. So ist durchaus vom Sein auszugehn, dies ist die Voraussetzung des Werdens, nicht umgekehrt. Diese absolute Intelligenz, die Fichte als das lebendige Band von absolutem Sein, Denken und Willen bezeichnet, setzt aber in ihrem Sichoffenbarsein nothwendig eine Thätigkeit. Die Bewegung des Selbstbewußtseins ist davon allerdings eine Art von Analogie, aber eine sehr getrübte, wie die Kirche von je her darauf hingewiesen hat, daß allerdings der Mensch ein Ebenbild Gottes sei, aber durch die Sünde entstellt, denn indem der Mensch sich im Selbstbewußtsein als die Identität von Subjekt und Objekt erkennt, weiß er nicht sein Wesen sondern nur das Ich als Band der Vorstellungen. In Gott ist die Thätigkeit, welche mit dem absoluten Sichoffenbarsein nothwendig gesetzt ist, nur die Kehrseite zu jenem Sein, das sich als den sich selbst Offenbaren Wissen. Indem Gott sich offenbar ist, weiß er sich nothwendig als den sich absolut Durchschauenden, er weiß sich aber in demselben Akt auch

als den absolut Durchschauten. Hier scheint noch kein wirklicher Unterschied zu sein, aber dies rührt nur daher, daß der Mensch in seiner Selbstobjektivirung nicht sich selbst objektivirt, sondern nur den Gedanken des Ich als Band der Vorstellungen; Gott aber hat hier als Objekt nicht dies Band, sondern sich selbst als die absolute Intelligenz, diese absolute Intelligenz kann aber als die durchschaute nie so Objekt werden, daß sie bloßes Objekt würde, also aufhörte Intelligenz zu sein. Um dies zu bleiben, muß sie auch als Objekt nothwendig Subjekt bleiben. Indem Gott sich weiß, also für sich zum Gewußten wird, muß er doch auch als Gewußter, der sich Wissende bleiben, weil er sich nur als den sich Wissenden wissen kann. Weil er an sich wesentlich Selbstbewußtsein ist, muß er es auch als Objekt seiner selbst bleiben, das Ich des Bewußtseins kann nicht bloß überspringen auf den Akt der Reflexion, sondern muß eben so wesentlich in dem absolut intelligenten Wesen bleiben auch während es Objekt der Reflexion ist. Hierin liegt ein doppeltes Selbstbewußtsein. Indem Gott sich ferner weiß als den absolut Intelligenten, der auch da, wo er als der Intelligente gewußt wird, nicht nur als solcher gewußt wird, sondern es auch wirklich ist, so weiß er sich nicht nur als die Identität des Wissenden und Gewußten, sondern bejaht sich auch in dieser Identität als den absolut Vollkommenen; da er an sich der absolut Heilige und Gute ist, so bejaht er sich in jenem Wissen der Identität des einfach sich Wissenden und des auch als gewußt sich Wissenden als den, dessen Sein die reine Verwirklichung der Idee des Vollkommnen, Heiligen, Guten ist. So ist in dieser Thätigkeit des Sichselbstanschauens ein dreifaches Subjekt gegeben, der einfach sich Wissende, der auch als Gewußter sich Wissende, der im Wissen der Identität des Wissenden und Gewußten sich als den im Sein der Idee Genügenden Wissende. Diese Thätigkeit des Wissens ist übrigens von dem Offenbarsein selbst unzertrennlich, sie ist nur die Anschauung dieses Seins als Thätigkeit, ein bloß subjektiver Unterschied, da Gott nicht todtes, sondern absolut lebendiges Sein ist, ohne jene Thätigkeit könnte er auch nicht einmal der sich Offenbare sein. Dies dreifache Bewußtsein ist übrigens nur die

Begründung des christlichen Bewußtseins im Gottesbegriff, denn wir könnten Gott nicht als den Sichoffenbarenden wissen, wenn er nicht sich selbst wirklich offenbar wäre. Das Sichoffenbaren in der Welt setzt den Willen gewußt zu werden voraus, aber in der Welt kann Gott nie der wirklich völlig Offenbare sein wegen der Endlichkeit der Intelligenzen; eine endlose Summe von Endlichem giebt nie ein Unendliches. Gott will aber auch in seiner Offenbarung und durch sie vermittelt als der Vollkommene geliebt sein, auch dies führt nothwendig darauf zurück, daß er irgendwo in völliger Erkenntniß völlig, d. h. unendlich, aber in begriffener Unendlichkeit geliebt werde. Nothwendig ist, daß Gott in jenen drei Formen immer zugleich aktiv gedacht werde, nicht deßhalb weil sonst der Vater nur Subjekt, der Sohn Objekt, der Geist die Identität beider wäre und es damit zu keinem Unterschied käme, denn man brauchte nur die Nothwendigkeit eines Unterschieds zu leugnen, sondern weil dann in dem Sohn als bloßem Objekt etwas Todtes in Gott gesetzt wäre.

So ist Gott absolute Persönlichkeit in dieser Dreipersönlichkeit. Eine Schranke, Endlichkeit ist damit nicht gesetzt, sondern nur eine Bestimmtheit, ein sich selbst Fassen Gottes, jenes „omnis determinatio est negatio" aber ist freilich viel dem Spinoza nachgesprochen, aber dennoch unwahr.

Die absolute Trinität des göttlichen Wesens als die des absoluten innern Offenbarseins macht den Uebergang zur Offenbarung in der Welt, in der sie wieder erkannt wird. Nicht jener Unterschied der Personen ist das Endliche in Gott, und es kann also nicht von diesem geradezu der Uebergang zur Weltschöpfung gemacht werden, sondern diese ist vielmehr in ihrem letzten Grund auf das göttliche Wesen selbst zurückzuführen. Die göttliche Intelligenz ist nicht in bloßer Abstraktheit, sie ist zugleich konkretes Denken, und auch in diesen einzelnen Gedanken offenbart sich das göttliche Wesen, theils in ihrer Verbindung zum Ganzen, theils in jedem Einzelnen, sofern auch dies wieder ein Ganzes ist, aus dem immer die vollkommene göttliche Intelligenz wiederscheint. Diese Gedanken s i n d im Vater, aber er schaut sie an im Sohn als in ihm

seiend und von ihm gewußt und erzeugt, er bejaht sie aber als solche, in denen sich nicht nur seine Intelligenz, sondern sein ganzes Wesen, seine Güte, Liebe, Heiligkeit ausdrückt, darum sind sie aber auch nicht die bloßen Urbilder des Wirklichen, sondern die Ideale desselben, die Bilder dessen, was sein soll. Erst so macht sich der Uebergang zur Schöpfung. Der Vater, in dem jene Ideen nur sind, bleibt der Welt transcendent, erst indem sie im Sohn angeschaut, im Geist bejaht werden, ist die Möglichkeit zum Uebergang in die Realität gegeben; der Wille einer Welt, in der Gott sich als im Konkreten sich offenbarend schaue, in den gebrochnen Strahlen seines Wesens, wie im Sohn als dem Abbild seiner selbst, damit er sich ferner darin gleichsam bejahe, in jenem „Gott sah, daß es gut war". Nur ist dies nicht so anzusehn, als ob die Welt nun wirklich eine adäquate Darstellung des göttlichen Wesens wäre, sie ist nur das Abbild göttlicher Gedanken und nur aus der Verbindung des Einzelnen zum Ganzen im Organismus, im Geist, vielleicht auch im Weltorganismus, ist teleologisch das göttliche Wesen zu erkennen. Hier erscheint in Sohn und Geist die Immanenz Gottes, beide führen die Einzelwesen der Welt ihrer Idee zu, doch nur insofern, als schon in ihrem Sein die Idee ausgedrückt ist; die Wirksamkeit des Sohnes vermittelt sich durch das Erkennen, die des Geistes durch die Liebe, jener besonders im Heidenthum, dieser im Judenthum. In Christo erscheint dann die vollkommene Offenbarung Gottes, Gott weiß sich in ihm als den absolut erkannten, in einem Menschen offenbarten, aber nur sofern er im Sohn völlig an sich sich ewig offenbart, sofern dieser Mensch wird und so den Menschen Gottes Sein darstellt, damit sie durch die Erkenntniß im Sohn dann im Geist durch Liebe und Leben zu Gott kommen.

Doch dieser Zusammenhang der Trinitätslehre mit der Christologie kann hier nur angedeutet, nicht begründet werden. Dies muß wie die ganze weitere Entwicklung der Trinitätslehre einer dogmatischen Erörterung aufbewahrt bleiben, eben so der Zusammenhang mit den Lehren von Erlösung und Versöhnung, und wie nun bestimmter die Immanenz und Transcendenz Gottes zu denken ist. Das Gesagte aber gilt nur vom christlichen

Gottesbegriff, wie die Stellung der Spekulazion dazu sein kann, muß ihr überlassen bleiben. Nur dies mag hier noch als Ergebniß der historischen Forschung stehn; jede sabellianische Ansicht geht immer in irgend eine Form des Pantheismus über. Aber dies ist nicht eine zufällige historische Erscheinung, es liegt nothwendig in der sabellianischen Form des Gottesbegriffs; nur in der Form als allgemeines Denken, Leben, Kraft, Substanz hat er Elastizität genug für ein Sein in der Gemeine und in Christo, als bloße Einheit der Person kann er nur im Gegensatz zur Welt im Ganzen, wie im Einzelnen, also auch zu Christo und der Gemeine stehn. Hier bleibt nichts als die razionalistische Ansicht von Christo übrig, und auch diese muß nothwendig in deistische übergehn, d. h. in eine Erstarrung des Gottes- wie des Weltbegriffs, wenigstens zur völligen Trennung, wo, wenn man die Lebendigkeit des Gottesbegriffs festhalten will, doch das Absolute aufgegeben werden muß. So bleibt nur die Trinitätslehre übrig, wenn auch ihre Form noch zu modifiziren ist, als die, in der die christlichen Interessen ihre Befriedigung, der Begriff Gottes als absoluter Persönlichkeit seinen angemeßnen Ausdruck findet.

Druckfehler.

S. 11 Z. 16 st. modus l. modi.
S. 18 Z. 28 st. bekommen l. bekennen.
S. 43 Z. 27 st. Jede l. Jene.
S. 94 Z. 17 st. nur l. nun.
S. 104 Z. 23 st. so gut es l. so gut.
S. 113 Z. 6 st. nicht unbekanntes l. nicht ein unbekanntes.
S. 145 Z. 18 st. jene materiale Prinzipe l. jenes materiale Prinzip.
S. 203 Z. 1 st. Nitsch l. Nitzsch.
S. 209 Z. 36 st. Religionen l. Relazionen.
S. 213 Z. 19 st. zu suchen l. sucht.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.


UNIVERSITY OF CHICAGO
59 815 208